Muhammad ibn Zakariyā', Abū Bakr

al-Sīrah al-falsafiyah

السيرة الفلسفية

محمد بن زکریای رازی

تصحیح و مقدمه پول کراوس و ترجمه عباس اقبال

بانضمام

شرح احوال و آثار و افکار

از

دکتر مهدی محقق

دانشیار دانشکدهٔ ادبیات

از انتشارات کمیسیون ملی یونسکو در ایران

۲۳

حق طبع محفوظ

۱۳۴۳

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

هزار نسخه ازاین کتاب در چاپخانه بانک ملی ایران بطبع رسید
شهریور ماه ۱۳۴۳ هجری شمسی
بها ۱۰۰ ریال

مكتبة لسان العرب
www.lisanarb.com

فهرست مطالب

سرآغاز	صفحه
پیشگفتار	« ۱
احوال وآثار و افکار رازی	« ۳
مشخصات مآخذ و مدارک	« ۶۷
مقدمهٔ کراوس بر کتاب السیرة الفلسفیة	« ۷۳
متن کتاب السیرة الفلسفیة	« ۹۱
ترجمهٔ « « «	« ۱۰۷
دیباچه بزبان انگلیسی	
سرآغاز بزبان فرانسه	

2272
.686
384

سرآغاز

بزرگان علم‌وادب ستارگانی هستند که در آسمان زندگانی بشر طالع شده و همواره با نهایت جلال درخشانند. آنان راه نجات گمشدگان وادی حیات را بسوی مقصد مطلوب نشان میدهند. بنابراین دانشمندان ونویسندگان بیک ملت و یک قوم تعلق ندارند، بلکه دانش وبینش آنان بر سراسر عرصهٔ گیتی پرتو می‌افکند. از طرف دیگر تجلیل ازبزرگان علم و ادب جوانان دانش پژوه را بکسب فضیلت و طلب علم برمی‌انگیزد و بازار علم وادب را تا ابدالاباد زنده و رایج نگاه می‌دارد.

ازینجاست که سازمان تربیتی، فرهنگی و علمی ملل متحدیونسکو با توجه باین معانی، بزرگداشت علما و ادبای جهان‌را موردتوجه‌خاص قرار دادهو از این طریق توانسته است با ذکر جمیل آنان و تشکیل‌مجالس تجلیل در شهرهای بزرگ عالم، دانشمندان ومتفکران هرملت را بملل دیگر باز شناساند وبدین طریق روابط معنوی وبرادری وهمکاری میان ملت‌ها رااستوار سازد. از این رو در کنفرانسهای عمومی یونسکواقدام به تجلیل از رجال فرهنگ و بزرگان دانش را در ملل مختلف جهان بملل‌عضو توصیه نموده واین رویه مرضیه را تشویق کرده است.

در آخرین کنفرانس عمومی یونسکو و دوازدهمین دوره‌اجلاسیه آن جلسه بزرگ، برحسب تذکر کمیسیون ملی یونسکو در ایران‌بموجب تصویب‌نامهٔ خاصی چنین تصویب شدکه بمناسبت هزارویکصدمین سال ولادت محمد بن‌زکریای رازی طبیب و فیلسوف وعالم شیمی بزرگ ایران، از جانب تمام کشورهای عضو آن سازمان، مراسم تذکار و یادبودی طی سال ۱۹۶۴ میلادی (۱۳۴۳ هجری خورشیدی)ترتیب داده شود وبار دیگر نام آن حکیم بزرگ که در عالم علم خاصه علوم شیمی وطب از پیشقدمان بوده است‌زبانزد خاص‌وعام گردد.

اینک کمیسیون ملی یونسکو در ایران بحکم وظیفه بیادگار این سالگرد تاریخی با رغبت تمام وشوق فراوان رسالهٔ « السیرةالفلسفیة» آن دانشمند بزرگ ایرانی را در هزار ویکصدمین سال ولادت او منتشر می‌سازد ، امید آنکه این خدمت ناچیز منظور دیدهٔ صاحب نظران ومورد قبول فرهنگیان قرار گیرد .

در خاتمه از استاد فرزانه و دانشمند آقای دکتر مهدی محقق که بر حسب تقاضای دبیرخانهٔ کمیسیون ملی زحمت جمع وتدوین و تحشیه و تحریر مقدمه و شرح احوال مؤلف را برعهده گرفته و آن را بصورتی ظریف و منقح بحلیهٔ طبع درآورده‌اند با تشکر وسپاس یاد می‌کند.

رئیس کمیسیون ملی یونسکو در ایران
علی اصغر حکمت

تهران ، شهریور ماه ۱۳۴۳

پیشگفتار

در اواسط مرداد استاد محترم آقای علی‌اصغر حکمت رئیس محترم کمیسیون ملی یونسکو اشارت فرمودند که بمناسبت جشن هزار و یکصدمین سال تولد طبیب و فیلسوف ارجمند ایرانی محمدبن زکریای رازی کتاب « السیرة‌الفلسفیة » او را که مشتمل بر بیان سیرت و روش فیلسوفان ودفاع از طریقه زندگی علمی و عملی شخصی اوست برای طبع آماده سازم تا در هنگام انعقاد جشن در دسترس جویندگان دانش قرارگیرد. این بنده اشارتش را حکم و طاعتش را غنم دانست و با بضاعت مزجاة خود این رساله را چنانکه ملاحظه میشود آماده ساخت.

* * *

متن کتاب « السیرة‌الفلسفیة » عیناً از روی کتاب « رسائل فلسفیة » ص ۹۹ تا ۱۱۱ که دانشمند مأسوف‌علیه « پول کراوس » در سال ۱۹۳۹ در قاهره بطبع رسانیده بود عکس برداری شد وترجمهٔ فارسی آن را که مرحوم عباس اقبال استاد فقید دانشگاه تهران در سال ۱۳۱۵ انجام داده ومنتشر ساخته بود ضمیمه آن گردید.

کراوس یکبار دیگر در سال ۱۹۳۵ ، متن السیرة‌الفلسفیة را باترجمه‌ومقدمه‌ای‌بزبان‌فرانسه درمجلهٔ *Orientalia*, Vol. IV ص ۳۰۰ تا ۳۳۴ تحت عنوان « Raziana I » در رم‌منتشر ساخته بود این مقدمه هم که ترجمه آن بوسیله مرحوم اقبال

صورت گرفته در این رساله پیش از متن وترجمهٔ آن آورده شد.

راقم سطور برای اینکه خود از این خرمن خوشه‌ای چیده باشد صفحاتی چند تحت عنوان «احوال وآثار وافکار رازی» باین جمله پیوست و منابع ومأخذی راکه از آنها در این فصل بهره‌مند شده‌بود در پایان درج کرد بامید آنکه خوانندگان گرامی را مختصر فایدتی رسد.

در پایان بر ذمه خود می‌دانم که از اولیاء و کارمندان فنی چاپخانه بانک ملی‌ایران که نهایت کوشش را درآماده ساختن این رساله بکار بردند تشکر و سپاسگزاری کنم.

تهران ، مهدی محقق

دهم شهریور ۱۳۴۳

احوال و آثار و افکار رازی

ابوبکر محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی (درلاتین Rhazes) طبیب مارستانی و فیلسوف بزرگ و معروف ایرانی از مشهورترین دانشمندان جهان بشمار می‌رود او تنها طبیبی حاذق و فیلسوفی صاحب‌نظر نبود بلکه در ریاضیات و فلکیات و نجوم وعلوم الهی و کیمیا اطلاعات وسیع و جامعی داشت.

او در غره شعبان سال ۲۵۱ هجری مطابق با ۸۶۵ مسیحی در شهر ری بدنیاآمد این شهر که برکنار خرابه‌های آن تهران امروزی قرار گرفته‌است از أمهات بلاد ومفاخر اسلام بشمار می‌رفته (۱) و دانشمندان زبردست و متبحری از آنجا برخاسته‌اند

از آغاز جوانی او اطلاعی دقیق جز آنچه اصحاب‌تراجم و طبقات نوشته‌اند در دست نیست.

علی‌بن‌زید بیهقی گوید که رازی در عنفوان شباب و ریعان عمر زرگری بوده است (۲)

ابن ابی اصیبعه گوید که او در آغاز امر صیرفی (=صراف) بوده و نسخه‌ای‌سوخته و بی‌انجامی از کتاب‌المنصوری یافته

---

۱ ـ مقدسی میگوید : در این شهر مدارس و مجالس علم فراوان است مذکر ان آنجا همه فقیه و رؤسای آنان دانشمند و محتسبانشان دارای شهرت و سخنورانشان ادیب هستند (احسن‌التقاسیم ص ۳۹۰)

۲ ـ درة‌الاخبار ولمعة‌الانوار (= ترجمة تتمة صوان‌الحکمة) ص ۱۱

شده که بر آن چنین نوشته شده بوده است : « کناش المنصوری تألیف محمدبن زکریاء الرازی الصیرفی » (۳)

صلاح الدین صفدی گوید که در کودکی عود می نواخته و وقتی بریش آمده گفته آهنگی که از میان ریش وسبلت برآید طرب نیفزاید (۴)

بیرونی گوید که او نخست به کیمیا اشتغال ورزید و چشم خود را در معرض عوارض وآفات نهاد ، نزدیکی بآتش وبویهای تند چشم او را معیوب ساخت و او را بسوی معالجه و مداوا و سپس بعلم پزشکی کشانید (۵)

بیهقی این مطلب را مشروح تر چنین بیان می کند : « او را رمد عظیم طاری گشت و پیش کحالی بایست رفت کحال گفت که معالجت تو موقوف است بر پانصددینار که بدهی و او آن مبلغ بکحال داد گفت : کیمیا علم طب است نه آنک تو بدان مشغولی بدان سبب ازکیمیا اعراض نمودو درتحصیل علم طب بغایتی رسید که تصانیف او در آن علم ناسخ تألیف متقدمان گشت »(۶)

مورخان و ارباب تراجم اتفاق دارند براینکه اوتحصیلات خود را در طب وفلسفه در بزرگی انجام داده (۷) و حتی برخی

۳ ـ عیون الانباء فی طبقات الاطباء ، الجزء الثانی ص ۳۵۰ .

۴ ـ نکت الهمیان فی نکت العمیان ، ص ۲۴۹

۵ ـ رسالة للبیرونی ، ص ۵

۶ ـ درة الاخبار ، ص ۱۲

۷ ـ نکت الهمیان ، ص ۲۴۹

تصریح کرده‌اند براینکه پس از چهل‌سالگی برممارست کتب پزشکی و فلسفی روی آورده است (۸) وشاید بهمین علت بوده است که او فراتر از توانائی در راه تحصیل علم کوشیده ودر طی مدارج علمی رنج فراوان برده است.

محمدبن حسن الرزاق از قول یکی از رازیان(=اهل ری) نقل می‌کند که او هیچ گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌شد وهر وقت بر او وارد شدم او بنوشتن اشتغال داشت (۹)

بیرونی می‌گوید او پیوسته بدرس وبحث مشغول بود و از فرط دوستی بعلم چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد وکتابش را بردیوار تکیه می‌داد وبخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در رباید کتاب از دستش بیفتد او بیدار شود و مطالعه خود را ادامه دهد (۱۰)

درباره استادان وشیوخ رازی آگاهی روشن و تفصیلی در دست نیست ابن‌القفطی در ذیل شرح حال علی‌بن ربن‌طبری می‌نویسد در طبرستان فتنه‌ای برخاست و علی‌بن‌ربن بری آمد ودر آنجا محمدبن زکریای رازی بر او قراءة کرد و ازو استفاده علمی فراوانی برد (۱۱)

ابن‌ابی‌اصیبعه تصریح می‌کند براینکه علی بن ربن

۸ - تاریخ ابوالفداء، ج ۲ ص ۷۶

۹ - الفهرست، ص ۴۱۶

۱۰ - رسالةللبیرونی، ص ۵

۱۱ - اخبارالحکماء، ص ۲۳۱

استاد رازی در علم پزشکی بوده است (۱۲)

دانشمند نامبرده که اصلا اهل مرو بود سمت منشی مازیار بن قارن را داشته پس از قتل مازیار او بوسیله معتصم مسلمان شد وسپس در خدمت متوکل درآمد و درسال ۲۳۶ هجری کتاب معروف خود را بنام « فردوس‌الحکمة » در طب و طبیعیات تکمیل و تألیف کرد از پایان عمر این دانشمند اطلاع صحیح در دست نیست فقط می‌دانیم که پس از سال ۲۴۰ وفات یافته‌است ازین‌جهت است که دانشمندان موضوع شاگردی رازی را نزد علی بن ربن طبری درست نمی‌دانند (۱۳)

ابن‌الندیم نقل می کند که رازی در فلسفه شاگردبلخی‌بوده است (۱۴) ولی‌روشن نیست که کدام بلخی مراد اوست ازاینکه یکجا جداگانه عنوان « ابوزید بلخی » را آورده و پس از ذکر اینکه رازی شاگرد بلخی بوده است عنوان دیگری را آورده « خبر فلسفةالبلخی‌هذا » معلوم می‌شود که « بلخی » غیر از « ابو زید بلخی » است ولی ابوزیدبلخی هم چندان بعیدنیست زیرا او در عراق در سال ۳۲۲ وفات یافته وتقریباً معاصررازی است ودر کتب تراجم او را از افاضل دهر و نوادر رجال می‌خوانند و در عراق به جاحظ خراسان مشهور شده است (۱۵)

۱۲ - عیون‌الانباء ، الجزءالثانی ، ص ۳۴۲

۱۳ - *The Spiritual Physick of Rhazes* . P. 2:
A History of Muslin Philosophy P. 435

۱۴ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۱۵ - معجم‌الادبا ، ج ۳ ص ۷۹

ابن‌الندیم می‌گوید که متهم بالحاد نیز بوده است برخی از مستشرقین هم تصریح کرده‌اند باینکه رازی افکار فیثاغورثی را از ابوزید بلخی اخذ کرده است (۱۶) ابوریحان کتابی از رازی بعنوان زیر ذکر کرده است « فی‌النزلة‌التی کانت تعتری ابازیدوقت‌الورد »

ناصر خسرو آنجا که دربارهٔ مکان بحث می کند گوید :
« این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرمکان را قدیم گفتند چون ایرانشهری .... وپس از او چون محمد زکریای که مرقولهای ایرانشهری را بالفاظ زشت ملحدانه‌باز گفته‌است و معنیهای استاد ومقدم خویش را اندر این معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارد است » (۱۷)

متأسفانه از ایرانشهری که ناصرخسرو او را بعنوان استاد رازی نقل می کند اطلاعی کافی و وافی در دست نیست و از آنچه در الآثارالباقیه و ماللهند بیرونی و زادالمسافرین ناصرخسرو وبیان‌الادیان حسینی علوی بر می‌آید اینست که‌ابو العباس محمدبن محمدالایرانشهری اهل نیشابور بوده (۱۸) و از مذاهب یهود و نصاری ومانوی و هندوی اطلاعاتی‌وسیع داشته و در نقل‌قول واظهارنظر دربارهٔ ارباب مقالات راه‌تعصب

۱۶ - التراث‌الیونانی ، ص ۸۳

۱۷ - زادالمسافرین ، ص ۹۸

۱۸ - مقدسی در احسن‌التقاسیم (ص ۳۱۴) گوید : «ایرانشهر هومصرالجانب و قصبة نیشابور بلدجلیل و مصرنبیل»

را نمی‌پیموده و خود مذهبی خاص داشته (۱۹) وکتابی‌پارسی گردآوری کرده ومدعی شده که این‌وحی است که بزبان‌فرشته‌ای بنام « هستی » باو نازل شده است و اورسول عجم است چنانکه محمد رسول عرب بود (۲۰) و از نظر جهان‌شناسی آن زمان‌در شمار « اصحاب هیولی » بوده است (۲۱)

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی افکار فیثاغورثیان را بوسیله استادان خود بدست آورده است مسعودی می گوید محمدبن زکریای رازی آخرین کسی‌است که مذاهب فیثاغورثیان را شرح داده و هواداری نموده وکتابی در سه مقاله درین‌باره در سال ۳۱۰ نوشته است (۲۲) و در جای دیگر می گوید ابو زکریاء بن عدی در فلسفهٔ اولی راه و روش محمد بن زکریای رازی را در درس پیش گرفت که همان راه و روش فیثاغورثیان است (۲۳)

قاضی صاعداندلسی پس از آنکه فیلسوفان را بدو فرقه اساسی تقسیم می کند یکی فرقه فیثاغورث ودیگری فرقه افلاطون و ارسطوگوید : « جماعتی از متاخران کتابهائی مطابق مذهب فیثاغورث وپیروانش تصنیف کردند ودر آن فلسفه

۱۹ - کتاب‌الهند ، ص ۴ ، الاثارالباقیة ، ص ۲۲۲

۲۰ - باب‌پنجم ازکتاب بیان‌الادیان ضمیمه فرهنگ ایران زمین ، سال ۱۳۴۱ ص۳۰۶

۲۱ - زادالمسافرین ، ص ۷۳

۲۲ - التنبیه والاشراف ص ۱۳۸ (نام این کتاب درفهرست کتب بیرونی وجودندارد)

۲۳ - التنبیه والاشراف ص ۱۰۶

طبیعی قدیم را تایید کردند واز جمله اینان ابوبکر محمدبن زکریای رازی است (۲۴)

ابن‌القفطی بنقل از قاضی صاعد می‌گوید رازی نخست باداره بیمارستان‌ری مشغول وسپس اداره بیمارستان بغداد باو محول گردید. (۲۵) مباشرت و ممارست درامر بیماران‌و کارهای بیمارستانی موجب شده که رازی ملقب به « طبیب مارستانی » شود وابن جلجل درکتاب خود او را با همین‌لقب ذکر می‌کند (۲۶) وباید در نظر داشت که کلمهٔ « مارستان» که مخفف « بیمارستان » است در بغداد به محل بیماران و دیوانگان اطلاق می‌شد و افراد متعددی هم بمناسبت‌ملابست با امور بیماران بدین عنوان معروف هستند (۲۷) رازی در زمان مکتفی و قسمتی از زمان مقتدر در بغداد اقامت داشته بغداد مرکزاطبای حاذق وبیمارستانهای مجهز بود در قرن‌دوم هارون‌الرشید وبرامکه بیمارستانهائی تأسیس کرده بودند ولی‌در قرن سوم جز بیمارستانی که بدر غلام معتضد ایجاد کرده بود بیمارستان مهمی ایجاد نشد.

احمدبن محمدالطائی که در آغازخلافت معتضد عهده‌دار خرج و دخل مملکت بود در صورت تفصیلی مخارج مملکت مبلغ قابل ملاحظه‌ای راکه برای رؤسای اطباء و شاگردان

۲۴ - طبقات‌الامم ص ۳۳

۲۵ - اخبارالحکماء ص ۲۷۱

۲۶ - طبقات الاطباء و الحکماء ، ص ۷۷

۲۷ - الانساب ، ورق ۴۹۹ ظ

ملازم آنان (= پزشکیاران) وهمچنین تهیهٔ دارو اختصاص داده ذکر می کند (۲۸)

در اوائل قرن چهارم چند بیمارستان در بغداد احداث گشت که مهمترین آنها عبارتست از:

۱ - بیمارستانی که ابوالحسن علی بن عیسی در سال ۳۰۲ در ناحیهٔ حربیه از نواحی بغداد احداث وابوعثمان سعید بن یعقوب الدمشقی را عهده‌دار آن کرد (۲۹)

۲ - بیمارستانی که بنام مادر مقتدر « السیدة » معروف بود و سنان بن ثابت که امور بیمارستانها باو مفوض شده بود در سال ۳۰۶ در سوق یحیی از نواحی بغداد افتتاح وپزشکان برآن گماشت و نفقه آن در هر ماهی ششصد دینار بود.

۳ - بیمارستانی که مقتدر باشارت سنان در باب الشام (= دروازه شام) بنام خود ساخت و از مال خود دویست دینار نفقه برآن تعیین کرد (۳۰)

شاید علت تأسیس این سه بیمارستان بزرگ در مدت چهارسال این بود که در سالهای ۳۰۱ و ۳۰۲ بیماریهای عفونی و امراض دموی ناگهان شیوع یافت (۳۱) خواستند قصوری را که در قرن سوم در امر تأسیس بیمارستانها شده جبران شود مسلماً رازی در مدتی که در بغداد اقامت داشته در یکی

۲۸ - الوزراء، ص ۲۴
۲۹ - تاریخ البیمارستانات فی الاسلام، ص ۱۸۲
۳۰ - المنتظم، ج ۶ ص ۱۴۶
۳۱ - المنتظم ج ۶ ص ۱۱۵ و ۱۲۱

از دو بیمارستان اخیر بامر معالجه و مداوای‌مرضی اشتغال داشته و اطبای بسیاری نیز تحت نظراو نکات پزشکی را می‌آموخته‌اند در این زمان امر علم پزشکی چنان ترقی کرد که چند سال پس از مرگ رازی مقتدر بعلت تشخیص‌نادرستی که یکی از طبیبان داده بود دستور داد که محتسبان پزشکانی را که امتحان به سنان نداده‌اند از معالجه بیماران منع کنند. امتحان انجام شدو تعداد امتحان‌دهندگان افزون از هشتصد و شصت بود با اینکه پزشکان خلیفه و اطبای مشهور از این امر مستثنی بودند (۳۲)

مسلم است که در چنین محیطی رازی بخوبی می‌توانست روش تجربی خود را در معالجه بیماران بکار برد. ابن‌ابی‌اصیبعه می‌گوید او کتابی درصفات بیمارستان و احوال مختلف بیماران نوشته است.

در برخی از منابع از جمله عیون‌الانباء نقل شده‌که رازی بیمارستان عضدی را که عضدالدوله دیلمی آن را درسال ۳۲۷ افتتاح کرده بود اداره می‌کرده البته‌این نادرست است زیرا رازی حدود نیم قرن پیش ازافتتاح این بیمارستان وفات یافته است ابن‌ابی‌اصیبعه نیز گفته خود را تااندازه‌ای ترمیم کرده ومی‌گوید : «آنچه که نزد من درست است اینکه‌زمان رازی پیش از زمان عضدالدوله بوده و رفت وآمد او دربیمارستان پیش از تجدید عضدالدوله بوده است» .

---

۳۲ ـ اخبار الحکماء ، ص ۱۳۱

از برخی منابع بدست می‌آید که رازی پس ازمرگ خلیفه المکتفی ۲۹۵ ﻫ بزادگاه خود یعنی ری آمده ودر آنجا و سایر بلاد جبل منزلتی عالی یافته است ودانشجویان حلقه در حلقه گرد او جمع می‌شدند اگر دانشجوئی سؤالی علمی می‌نمود دانشجویان حلقهٔ نخستین مأمور پاسخ بودند و اگر در می‌ماندند حلقهٔ دوم و همچنین تا بخود رازی می‌رسید و او پرسش را پاسخ می‌داد و مسأله دشوار را حل می‌نمود

از شاگردان مشهور رازی یکی «ابوزکریاءبن‌عدی» است که مسعودی از او یاد می‌کند و دیگری ابن‌قارن رازی که ابن‌ابی اصیبعه از او نام می‌برد. (۳۳)

ابن‌الندیم می‌گوید رازی مردی کریم و بزرگوار بود وبا بیماران و فقرا بمهربانی و رأفت رفتار می‌نمود (۳۴) او کوشش بی اندازه در تحصیل علم وکسب معارف‌بکار می‌برد هنگامی که از تدریس یا معالجه فراغت می‌یافت بنوشتن و خواندن مشغول‌می‌گشت و همین موجب شد که چشمان او رو بضعف رود و سرانجام منجر به بیماری «آب»(۳۵)گردد و به نابینائی او منتهی شود. ابن‌جلجل می‌گوید باو پیشنهاد شد که چشم خود را معالجه کند و او نپذیرفت و گفت آن قدر بدنیا نگریستم که خسته شدم (۳۶)

۳۳ - التنبیه والاشراف، ص ۱۰۶؛ عیون الانباء، ص ۳۴۷

۳۴ - الفهرست، ص ۴۱۶

۳۵ - ابن‌الندیم گوید: «وکان فی‌بصره رطوبة لکثرة اکله‌الباقلی» ابن‌جلجل گوید: «وعمی فی‌اخر عمره بماء نزل فی‌عینیه» بیماری آب آوردن چشم را بعربی «الغشاوة‌المائیة» و بانگلیسی «Cataract» گویند.

۳۶ - طبقات الاطباء، ص ۷۸

بیرونی می‌گوید رازی چشمانش در پایان عمر آب آورد ویکی از شاگردان او از طبرستان برای معالجه‌او آمد واز او درباره معالجه او سؤال کرد و رخصت خواست رازی گفت: « این امر بر رنج و درد من می‌افزاید شاید عمر من بپایان رسیده ومرگ من نزدیک شده باشد روانیست برای بازجستن بینائی ، خود را دچار رنج و درد سازم » دیری نگذشت که او در ری در پنجم‌شعبان سال ۳۱۳ وفات یافت (۳۷) عمر او بحساب هجری‌قمری ۶۲ سال و پنج روز و بحساب هجری شمسی ۶۰ سال و ده ماه بوده است (۳۸) .

افکار و عقاید عمیق علمی و فلسفی رازی با افکار مسلمانان اعم از معتزلی و اشعری و شیعی اسماعیلی واثنا عشری قابل انطباق نبود از این جهت مورد اعتراض شدید قرارگرفت ودر حیات خود مخالفان بسیاری پیداکرد که مهم‌ترین آنان عبارتند از :

۱ - ابوالقاسم عبدالله بن احمد بن محمود البلخی متوفی ۳۱۹ ه رئیس معتزله بغداد که‌از معاصران رازی بود ونقوض متعددی بر « کتاب العلم الالهی » اونوشت و رازی هم بدفاع پرداخت وکتابی در رد بر نقض او نوشت که ابن‌الندیم آن را بنام« کتاب‌نقض نقض‌البلخی للعلم‌الالهی » و ابن ابی‌اصیبعه بنام « کتاب فی‌نقض کتاب‌البلخی لکتاب‌العلم‌الالهی والردعلیه»

۳۷ - این تاریخ مطابق است با ۲۷ اکتبر سال ۹۲۵ مسیحی

۳۸ - رسالة للبیرونی ، ص ۶

خوانده وشاید این کتاب همانست که بیرونی از آن تعبیر به « فی ایضاح غلط المنتقد علیه فی العلم الالهی» می کند (۳۹)

۲ - ابوالحسن شهیدبن الحسین البلخی فیلسوف ومتکلم و شاعر که پیش از سال ۳۲۹ وفات یافته ورودکی او را مرثیت گفته است ابن‌الندیم تصریح می کند که بین او و رازی مناظراتی روی داده (۴۰) و رازی کتابی دارد که بیرونی آن را بنام « فیماجری بینه وبین شهیدالبلخی فی اللذة » (۴۱) واین الندیم وابن‌القفطی و ابن‌ابی‌اصیبعه آن را بنام « کتاب فی نقضه علی‌شهیدالبلخی فیماناقضه به فی‌امراللذة » خوانده‌اند(۴۲)

۳- ابوحاتم احمد بن حمدان بن احمد الورسنانی مشهور بابوحاتم رازی متوفی ۳۲۲ از داعیان معروف اسماعیلی وصاحب کتاب« اعلام‌النبوة » ابوحاتم دراین کتاب گفتار فیلسوف طبیب معاصر خود راکه انکار پیغمبری ونقض ادیان کرده و به قدمای خمسه معتقد بوده است رد می کند وچون صفحهٔ اول نسخه‌های این کتاب ساقط شده نام رازی دیده نمی‌شود ودر طی کتاب از او بعنوان «ملحد» یاد شده است ولی داعی‌اسماعیلی دیگر یعنی احمد بن عبدالله حمیدالدین کرمانی که در آخر

۳۹ - الفهرست ، ص ۴۱۹ ، عیون الانباء ، ص ۳۵۸ ، شمارهٔ ۱۱۷ از فهرست بیرونی که در این مقدمه نقل شده است.

۴۰ - الفهرست ، ص ۴۱۶

۴۱ - شماره ۵۶ از فهرست بیرونی

۴۲ - الفهرست ص ۴۱۸ ، اخبارالحکماء ، ص ۲۷۵ در هر دو (بجای شهید سهیل آمده) در عیون‌الانباء ص ۳۵۸ (علی بن شهید البلخی آمده)

قرن چهارم می‌زیسته درکتاب خود بنام « الاقوال الذهبیة » می گوید که شیخ ابوحاتم رازی در کتاب خود معروف به « اعلام‌النبوة » محمدبن زکریای رازی رارد کرده است (۴۳)

۴ ـ ابوبکر حسین تماردهری متطبب که در برخی از مجالس مناظره میان محمدبن زکریا و ابوحاتم رازی حضور داشته (۴۴) رازی کتابی دارد بنام « کتاب‌فی‌نقض‌الطب الروحانی علی‌ابن‌التمار » که ابن‌القفطی آن را بنام « کتاب نقض‌الطب الروحانی » خوانده (۴۵) در نسخ چاپ شده از الفهرست بجای « ابن‌التمار » « ابن‌الیمان » دیده می‌شودوازین جهت فلوگل و بروکلمان تصورکرده‌اند این شخص ابوبکر محمدبن‌الیمان السمرقندی متوفی ۲۶۸ است. رازی کتابی دیگر بنام « فی‌الرد علی حسین التمار علی‌جوالاسراب » دارد که آن را بیرونی در فهرست خود آورده است (۴۶)

بیرونی در کتاب « الاثارالباقیه » نیز در فصلی که ماههای رومی را ذکر می کند گوید :«بین ابوبکر محمدبن زکریاءرازی و ابوبکر حسین‌تمارسؤالها و جوابها و مطالبات و مناقضاتی رخ داده است که جوینده رابحق رهبری می کند » (۴۷)

---

۴۳ ـ رسائل فلسفیة ، ج ۱ ص ۲۹۲

۴۴ ـ اعلام النبوة ، ص ۳۰ (نسخهٔ عکسی دانشگاه تهران) در این نسخه بجای «حسین» «ختن» دیده می‌شود.

۴۵ ـ اخبارالحکماء ، ص ۲۷۵

۴۶ ـ شماره ۷۹ از فهرست بیرونی

۴۷ ـ الاثارالباقیه ، ص ۲۵۳

ازین گذشته رازی با دانشمندان دیگری هم بمعارضه پرداخته وعقایدشان را نقض ورد کرده است از جمله :

ابوعثمان عمروبن بحرالجاحظ متوفی ۲۵۵ که رازی ردی بر مناقضهٔ طبی او نوشته است

احمدبن الطیب السرخسی متوفی ۲۸۶ که رازی درباره مزه تلخ ردی بر او نوشته

احمدبن الحسن بن سهل المصمعی معروف به ابوزرقان که اصحاب هیولی را ردکرده ورازی بدفاع از آنان ردی براو نوشته (۴۸)

ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی متوفی پس از سال ۲۵۷ مشهور به «فیلسوف العرب» که ردی بر کیمیا نوشته و رازی آن را نقض و رد نموده‌است.

محمدبن اللیث الرسائلی نیز ردی بر کیمیاگران نوشت و رازی آن را پاسخ داد و رد کرد

سیسن ثنوی که از مانویان بوده و رازی کتابی بر رد او نوشته بنام « الردعلی سیسن الثنوی » که ابن الندیم آن‌را بعنوان « کتاب فیما جری بینه و بین سیس المنانی » ذکر می کند (۴۹)

رازی آثار و تألیفات بسیاری از خود بیادگارگذاشت کوشش فراوان او در راه علم موجب شدکه او در فنون

---

۴۸ - نام این شخص در کتب تراجم بصورت «مسمعی» است و از روی کتاب التنبیه‌والاشراف مسعودی ص ۳۴۲ بصورت بالا تصحیح گردیده شده.

۴۹ - شماره‌های ۴ ، ۸۲ ، ۵۸ ، ۱۷۱ ، ۱۷۲ ، ۱۴۰ از فهرست بیرونی

مختلف صاحب نظر باشد و زحمت مداوم او باعث گردید که کتابهای بسیاری تألیف کند. در اینجا مناسب است که ازگفته خودش درباره کوششهای شبانروزی او در تألیف کتب نقل‌شود او در پایان کتاب «السیرة الفلسفیة» می گوید :

«اما علاقه من بدانش وحرص واجتهادی راکه در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند می‌دانند و دیده‌اند که چگونه ازایام جوانی تاکنون عمر خود راوقف آن کرده‌ام تاآنجاکه اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده ویا دانشمندی را ملاقات‌نکرده بودم تا ازاین کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم واگر هم‌درین مرحله ضرری عظیم در پیش‌بود تاآن کتاب را نمی‌خواندم و از آن دانشمند استفاده نمی کردم ازپای نمی‌نشستم وحوصله و جهد من در طلب دانش تا آن‌حدبود که دریک فن‌بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمط وریز) بیش از بیست‌هزار ورقه چیز نوشته وپانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام وبراثر همین کار قوهٔ بینائیم را ضعف دست داده وعضلهٔ دستم‌گرفتار سستی شده و از خواندن ونوشتن محرومم ساخته است با این حال از طلب باز نمانده‌ام وپیوسته بیاری این وآن می‌خوانم و بردست‌ایشان می‌نویسم »

نخستین صورت از تألیفات رازی فهرستی است که خود او برای کتابهایش نوشته « ابن‌الندیم » آن را در « الفهرست »

نقل کرده‌است و«ابن‌القفطی» هم در «اخبارالحکماء»صورت خود را از روی آن نقل نموده‌است.

پس از او ابوریحان بیرونی متوفی ۴۴۰ هجری کتابی در بارهٔ آثار و تألیفات رازی نوشت این کتاب را خاور شناس فرزانه پول کراوس (۵۰) در سال ۱۹۳۶ در پاریس با این عنوان: «رسالة ابی‌ریحان فی فهرست کتب محمدبن زکریاء الرازی» بطبع رسانید.

هر چند از نام این کتاب بر می‌آید که فقط فهرست کتب رازی باشد ولی بیرونی با یک تیر دو نشان زده و استطراداً کتابهای خود را هم تا سال ۴۲۷، که از عمرش ۶۵ سال قمری و ۶۳ سال شمسی می‌گذشته نقل کرده‌و در واقع کتاب‌او را می‌توان «فهرست کتب‌الرازی و البیرونی» خواند. این کتاب که اطلاق «رساله» بر آن مناسب تر است نسخه‌ای منحصر بفرد در کتابخانه لیدن داشته است. پیش ازکراوس زاخائو(۵۱) قسمتی را که

۵۰- Paul Kraus

کراوس دانشمند توانائی بود که آینده درخشانی در انتظار داشت ولی بعلل رنج‌های درونی که در نتیجه فشار و تعقیب نازیها برایش پیش آمده بود در سال ۱۹۴۴ در قاهره خودکشی کرد او پیش از مرگش مجلد اول «رسائل فلسفیة» رازی را در قاهره بطبع رسانیده بود واهل علم در انتظار مجلد دوم آن بودند موادی که کراوس برای مجلد دوم تهیه کرده بود پس از مرگش به مؤسسهٔ فرانسوی باستان شناسی شرقی در قاهره منتقل گشت تا روزی بچاپ رسد کراوس مقالات زیادی در مجلات معتبر شرق‌شناسی منتشر ساخت ودر نوشتن مقالهٔ «رازی» در دائرةالمعارف اسلامی با «پینس» همکاری کرد.

۵۱- E.Sachau

مربوط‌به کتب و اخبار بیرونی بوده در مقدمه کتاب «الآثارالباقیة عن‌القرون‌الخالیة » صفحه ۳۸ - ۴۸ چاپ کرده و این قسمت بوسیله پروفسور ویدمان (۵۲) بزبان آلمانی ترجمه شده است.

قسمتی که مربوط بکتب‌رازی است بوسیله« روسکا » در مقاله‌ای که بدین عنوان نوشته :

Al-Biruni als Quelle Für das Leben und die Schriften al-Razi's.

بزبان آلمانی ترجمه و در مجلهٔ ایزیس ج ۵ سال ۱۹۲۴ ص ۲۶-۵۰ منتشر کرده است.

کتابهای رازی بر حسب فهرست بیرونی بدین ترتیب تقسیم موضوعی می‌شود :

۵۶ کتاب در طب
۳۳ « در طبیعیات
۷ « در منطق
۱۰ « در ریاضیات و نجوم
۷ « در تفسیر و تلخیص کتب فلسفی یا طبی‌دیگران
۱۷ « در فلسفه
۶ « در متافیزیک
۱۴ « در الهیات
۲۲ « در کیمیا
۲ « در کفریات

۵۲ - E.Widman

۱۰ « در فنون مختلفه

مجموع این کتابها بالغ بر یکصد و هشتاد و چهار مجلد می‌شود.

مأخذ دیگر کتابهای رازی «عیون‌الانباء فی طبقات‌الاطباء» ابن ابی اصیبعه از پزشکان قرن هفتم است که او دویست سی وهشت کتاب از برای رازی برمی‌شمارد.

آقای دکتر محمود نجم‌آبادی معلم دانشگاه تهران و عضو انجمن بین‌المللی تاریخ طب که از دیرگاهی است که متوغل در آثار رازی است کتابی بنام «مؤلفات و مصنفات ابوبکرمحمدبن زکریای رازی» نوشته که در سال ۱۳۳۹ بوسیله دانشگاه تهران چاپ شده در این کتاب آنچه که‌ابن‌الندیم وبیرونی و ابن القفطی و ابن ابی اصیبعه دربارهٔ آثار رازی گفته‌اند با یکدیگر تطبیق شده و مجموعاً دویست‌وهفتاد ویک کتاب از برای رازی احصاء گردیده است.

در این مقالت مناسب دیده شد که آثار رازی مطابق آنچه که ابوریحان بیرونی نقل نموده وکراوس آن را منتشر ساخته‌است(۵۳) ذکرشود. ابوریحان درآغاز این فهرست شخص معینی را که نام او را نبرده و شائق و طالب بوده کم ازکتابهای محمد بن زکریاء بن یحیی الرازی اطلاع حاصل کند مخاطب قرار می‌دهد ومی گوید: « من بحسب امکان آنچه را که از تألیفات او دیده‌ام ویا بارشاد او در ضمن کتابهایش بنام برخی

۵۳ - رسالة للبیرونی از ص ۶ تا ۲۱

از آنها پی‌برده‌ام در این جا ثبت‌می‌کنم (۵۴)

این مخاطب نزد ابوریحان بسیار محترم بوده که ابوریحان خواهش او را پذیرفته وگرنه او قلباً از این عمل امتناع داشته و می‌دانسته که وقتی او فهرست مصنفات رازی را آشکار سازد دشمنان ومخالفان رازی نسبت باو بدبین می‌شوند و او را هم از پیروان و هوا داران رازی می‌پندارند (۵۵)

کراوس در این رساله در برابر نام کتابها علامت‌های «ن» «ص» «ق» را گذاشته بدین منظور که نام آن کتاب در «الفهرست ابن‌الندیم» یا « عیون‌الانباء ابن ابی‌اصیبعه » ویا «اخبارالحکماء ابن‌القفطی » آمده است و عباراتی راکه تصور می‌کرده از نسخه اصل ساقط شده باشد در میان دو قلاب (دو کمان در این کتاب) گذاشته وکتاب‌دارای نسخه بدلهائی است که نسبت به متن مرجوح است که از ذکر آن در این مقدمه بجهت اختصار صرف‌نظر گردید. فقط نسخه بدل کتاب شماره ۳۸ که کراوس از روی عیون‌الانباء اصلاح کرده بجهت مزید فایدت‌ذکر گردید.

« کتبه فی‌الطب »

۱ - الجامع‌الکبیر که معروف به «الحاوی» است و این کتاب همچون تعلیقاتی است که در آن تصرف نکرده و آن را بپایان نرسانیده.

---

۵۴ - رسالةللبیرونی ص ۵۱

۵۵ - « « « «

۲ ـ اثبات الطب
۳ ـ المدخل الی الطب
۴ ـ الرد علی الجاحظ فی مناقضته الطب
۵ ـ الرد علی الناشی فی نقضه الطب
۶ ـ فی محنة الطبیب و کیف ینبغی ان یکون
۷ ـ المرشد
۸ ـ الکناش المنصوری که برای منصور بن اسد خویشاوند والی خراسان تألیف کرده است.
۹ ـ تقاسیم العلل که معروف به «التقسیم والتشجیر» است
۱۰ ـ الطب الملوکی
۱۱ ـ من لا یحضره الطبیب
۱۲ ـ الادویة المسهلة الموجودة فی کل مکان
۱۳ ـ القراباذین الکبیر
۱۴ ـ القراباذین الصغیر
۱۵ ـ الاکلیل منسوب باوست
۱۶ ـ کتاب الفاخر منسوب باوست
۱۷ ـ دفع مضار الاغذیة
۱۸ ـ کتاب الجدری والحصبة
۱۹ ـ کتابه فی تولد الحصاة
۲۰ ـ کتابه فی القولنج
۲۱ ـ کتابه فی النقرس واوجاع المفاصل
۲۲ ـ کتابه فی الفالج

۲۳ - کتابه فی القوة

۲۴ - فی هیئة الکبد

۲۵ - فی هیئة القلب

۲۶ - فی هیئة الانثیین

۲۷ - فی هیئة الصماخ

۲۸ - فی الفصد

۲۹ - الصیدنة

۳۰ - کتاب الابدال

۳۱ - اطعمة المرضی

۳۲ - منافع السکنجبین

۳۳ - علاجات الابنة

۳۴ - کتاب جمع فیه الاعمال بالحدید

۳۵ - کتابه الکبیر فی العطر والانبجات والادهان

۳۶ - تقدیم الفاکهة قبل الطعام وتاخیرها منه

۳۷ - فیماجری بینه وبین جریر الطبیب فی التوت عقیب البطیخ

۳۸ - فی النزلة التی کانت تعتری ابافید (وقت الورد) (۵۶)

۳۹ - فی العلة التی تحدث الورم والزکام فی رؤس الناس (وقت الورد)

۴۰ - فی وجوب الاستفراغ فی اوائل الحمیات

۴۱ - فی الماء المبرد بالثلج والمبرد علی الثلج

۵۶ - ابافید ، کذافی الاصل ولعل الاصح ابازید راجع ص ۱۳۵ : مقالة فی العلة التی من اجلها یعرض الزکام لابی زید البلخی فی فصل الربیع عند شمه الورد ، و تدل هذا العنوان علی ان کلمات « وقت الورد» الموجودة فی الرقم التالی وجب نقلها الی هیهنا

۴۲ - فی العلة التی لها یزعم جهال الاطبا ان الثلج یعطش

۴۳ - فی النقرس

۴۴ - فی العلل القاتلة لعظمها والقاتلة لظهورها بغتة

۴۵ - فی علة الموت الوحی بالسموم

۴۶ - فی ان الحمیة المفرطة ضارة بالاصحاء

۴۷ - فی ان للطین المنتقل به منافع

۴۸ - فی علة تعطیش السمک

۴۹ - فی العلة التی لها صار النائم یعرق اکثر من الیقظان

۵۰ - فی العلة التی لها صار الخریف ممرضا

۵۱ - فی العلة التی (لها) یدفع الحر مره بالتکشف ومرة بالتدثر

۵۲ - فی ان الطبیب الحاذق لیس یقدر علی ابراء العلل کلها و ان ذلک لیس فی وسع البشر.

۵۳ - فی انه ینبغی للطبیب ان یتلطف لا یصال الناس الی شهواتهم

۵۴ - فی الاغراض الممیلة لقلوب کثیر من الناس عن افاضل الاطباء الی اخسائهم

۵۵ - فی العلة التی لها ترک (بعض) الناس ورعاعهم الطبیب وان کان حاذقاً

۵۶ - فی العلة التی لها ینجح جهال الاطباء والعوام والنساء اکثر من العلماء

« الطبیعیات »

۵۷ - سمع الکیان

۵۸ - الرد علی المسمعی فی رده علی القائلین بقدم الهیولی

۵۹ - الهیولی الصغیر
۶۰ - الهیولی الکبیر
۶۱ - فی الزمان والمکان
۶۲ - ماجری بینه وبین ابی القسم الکعبی فی الزمان
۶۳ - فی الفرق بین ابتداء المدة وبین ابتداء الحرکات
۶۴ - فی اللذة
۶۵ - فیما جری بینه وبین شهید البلخی فی اللذة
۶۶ - فی تثبیت الاستحالة ومناقضة من قال (ان) التغیر کمون وظهور
۶۷ - فی کیفیة الاغتذاء
۶۸ - فی کیفیة النمو
۶۹ - فی الترکیب وانه نوعان
۷۰ - فی الترکیب
۷۱ - فی أن للجسم محرکاً من ذاته طبیعیا
۷۲ - فی انه یمکن ان یکون سکون وافتراق لم یزل ولا یمکن ان یکون حرکة و اجتماع لم یزل
۷۳ - فی العادة وأنها تحول طبیعة
۷۴ - فی البحث عن الارض أهی حجریة فی الاصل امطینیة
۷۵ - فی علة جذب المغناطیس الحدید
۷۶ - فی العطش وسبب ازدیاد الحرارة (لذلک)
۷۷ - فی أن مرکز الارض ینبوع البرد
۷۸ - فی جوالاسراب
۷۹ - فی الرد علی حسین التمار علی جوالاسراب

٨٠ - في السعر (؟)
٨١ - في الخيار المر
٧٢ - في الرد على السرخسي في امر الطعم المر
٨٣ - في العلة التي لها صار مبترى من البدن لا يلتصق به
٨٤ - في معرفة تطريف الاجفان
٨٥ - في الازمنة والاهوية
٨٦ - في البحث عما قيل في كتاب الاسطقسات في طبيعة الانسان
٨٧ - ماقالت القدماء في المبادى والكيفيات
٨٨ - الشكوك على جالينوس
٨٩ - فيما وقع للجاحظ من التناقض في فضيلة صناعة الكلام

«المنطقيات»

٩٠ - المدخل الى المنطق
٩١ - جوامع قاطيغورياس وباريرميناس وانالوطيقا
٩٢ - في المنطق بالفاظ متكلمى الاسلام
٩٣ - كتاب البرهان
٩٤ - كيفية الاستدلال
٩٥ - قصيدته في المنطق
٩٦ - في الخبر كيف يسكن اليه وما علامة المحقق منه

«الرياضيات والنجوميات»

٩٧ - في مقدار ما يمكن ان يستدرك من النجوم عند من قال انها احياء ناطقه ومن لم يقل ذلك
٩٨ - في الهيئة

۹۹ - فی علة قیام الارض وسط الفلک

۱۰۰ - فی انه لایتصور لمن لم یرتض بالبرهان أن الارض کریة والناس حوالیها

۱۰۱ - فی ان طلوع الکواکب وغروبها من حرکة السماء دون حرکة الارض

۱۰۲ - فی ان الکواکب علی غایة الاستدارة لیس فیها نتوء و اغوار

۱۰۳ - فی علة تحرک الفلک علی استدارة

۱۰۴ - فی أن الضلع غیرمشارک للقطر

۱۰۵ - کیفیة الابصار

۱۰۶ - فی العلة التی لها یضیق النظر فی النور ویتسع فی الظلمة

« التفاسیر و التلاخیص و الاختصارات »

۱۰۷ - تفسیر کتاب طیماوس

۱۰۸ - اختصار کتاب النبض الکبیر

۱۰۹ - تلخیصه لحیلة البرء

۱۱۰ - تلخیصه للعلل والاعراض

۱۱۱ - تلخیصه للاعضاء الالمة

۱۱۲ - تلخیصه لفصول بقراط

۱۱۳ - تلخیصه لکتاب فلوطرخس

« فلسفیة و تخمینیة »

۱۱۴ - العلم الالهی الصغیر علی رأی سقراط

۱۱۵ - جوابه عن انتقاد ابی القسم علیه

١١٦ - العلم الالهي الكبير

١١٧ - في ايضاح غلط المنتقد عليه في العلم الالهي

١١٨ - في الفلسفة القديمة

١١٩ - في الانتقاد والتحذير على اهل الاعتزال

١٢٠ - الاشفاق على المتكلمين

١٢١ - ميدان العقل

١٢٢ - الحاصل

١٢٣ - الرسالة الهادية الى الفهرست

١٢٤ - قصيدته الالهية

١٢٥ - في سبب خلق السباع

١٢٦ - الشكوك على ابرقلس

١٢٧ - نقض كتاب التدبير

١٢٨ - نقض كتاب فرفوريوس الى انابو المصري

١٢٩ و ١٣٠ - كتابان الى الحسن بن محارب القمي

« مافوق الطبيعة »

١٣١ - النفس الصغير

١٣٢ - النفس الكبير

١٣٣ - في أن جواهر لا اجسام

١٣٤ - نقض كتاب الوجود لمنصور بن طلحة

١٣٥ - في الرؤيا المنذرة

١٣٦ - في ان الحركة معلومة غير مرئية

« الالٰهیات »

۱۳۷ - فی ان للانسان خالقامتقناحکیما

۱۳۸ - فی وجوب دعوة النبی «صلعم» علی من نقربالنبوات

۱۳۹ - فی وجوب الدعاء من طریق الحزم

۱۴۰ - الردعلی سیسن الثنوی

۱۴۱ - الردعلی شهیدفی لغزالمعاد

۱۴۲ - فی أنه لا یمکن ان یکون العالم لم یزل علی ما نشاهده علیه الان.

۱۴۳ - فی ان المناقضة بین اهل الدهروالتوحید لنقصان القسمة فی اسباب الفعل

۱۴۴ - فیما استدرک للقائلین بحدث (الاجسام) من الفضل علی القائلین بقدمها

۱۴۵ - فی الامام والموتم

۱۴۶ - فی الامامة

۱۴۷ - فی الامامة علی الکیال

۱۴۸ - الطب الروحانی

۱۴۹ - فی السیرة الفلسفیة

۱۵۰ - قصیدته فی العظة الیونانیة

« الکیمیائیات »

۱۵۱ - المدخل التعلیمی

۱۵۲ - علل المعادن وهوالمدخل البرهانی

۱۵۳ - اثبات الصناعة

۱۵۴ - کتاب الحجر

۱۵۵ - کتاب التدبیر

۱۵۶ - کتاب الاکسیر ویوجد علی نسختین

۱۵۷ - کتاب شرف الصناعة

۱۵۸ - کتاب الترتیب ، وهو الراحة

۱۵۹ - کتاب التدابیر

۱۶۰ - کتاب الشواهد

۱۶۱ - کتاب محن الذهب والفضة

۱۶۲ - کتاب سر الحکماء

۱۶۳ - کتاب السر

۱۶۴ - کتاب سر السر

۱۶۵و۱۶۶ - کتابان فی التجارب

۱۶۷ - رسالة الی فاتن

۱۶۸ - منیة المتمنی

۱۶۹ - رسالة الی الوزیر القاسم بن عبیدالله

۱۷۰ - کتاب التبویب

۱۷۱ - الرد علی الکندی فی رده علی الکیمیا

۱۷۲ - فی الرد علی محمد بن اللیث الرسائلی فی رده علی الکیمائیین

« الکفریات »

۱۷۳ - فی النبوات ، ویدعی نقض الادیان

۱۷۴ - فی حیل المتنبئین ، ویدعی مخاریق الانبیاء

« فی فنون شتی »

۱۷۵ - فیما استدرکه من کتب جالینوس مما لم یذکره حنین فی رسالته
۱۷۶ - فی أن المبرز فی جمیع الصناعات معدوم
۱۷۷ - فی الرد علی القائلین بتحریم المکاسب
۱۷۸ - فی حکمة النرد
۱۷۹ - فی عذر من اشتغل بالشطرنج
۱۸۰ - فی أنه لا ینوب عن المسکر غیره
۱۸۱ - فی شرف العین
۱۸۲ - فی أمارات الاقبال والدولة
۱۸۳ - کتاب الخواص
۱۸۴ - کتاب حیل الکتّاب

* * *

آثار طبی رازی زودتر از آثار دیگر او مورد توجه واقع شد زیرا او در تألیفات خود جمع بین علم‌وعمل کرده و روش وطریقه‌ای خاص را برای خود برگزیده بود که از آن تعبیر بروش مشاهده و تجربه می‌شود او بروش قیاس بی‌اعتناء بود و نگرش علمی و گزارش بالینی برای او اهمیت داشت. جورج‌سارتن می‌گوید که بقراط مهم‌ترین عملی را که انجام داد این بود که طرز نگرش علمی و روش علمی را در معالجهٔ بیماری‌ها وارد کرد پس از او این روش یعنی ثبت برداشتن و جمع‌آوری کردن گزارش‌های بالینی ادامه‌نیافت سرگذشتهائی که جالینوس نقل کرده بسیار درجه پائین‌تری‌دارد بعد از جالینوس دیگر تا زمان «الرازی» چنین گزارش‌هائی دیده

نمی‌شود (۵۷).

در قرون وسطی آثار پزشکی رازی نه‌تنها نزد مسلمانان بلکه نزد یهودیان و مسیحیان دارای ارزش فراوانی بود بسیاری از این آثار بزبان لاتینی ترجمه گردید و تا قرن هفدهم میلادی در نزد دانشمندان فن حجت‌بلامعارض بود «کتاب‌الحاوی» او تحت عنوان « Continens » بوسیله فرج بن سلیم - « Farragut » یهودی سیسیلی در سال ۱۲۷۹ مسیحی بزبان لاتین ترجمه شد و این اثر عظیم بطور کامل پنج بار بین سالهای ۱۴۸۸ - ۱۵۴۲ مسیحی در اروپا بچاپ رسید و همچنین کتاب المنصوری « Liber Almansoris » و کتاب الملوکی « Liber Regius » او در اروپا بزبان لاتین ترجمه گردید و در نزد اطبای قرون وسطی از گرانبهاترین مراجع تحقیق بشمار می‌رفت «کتاب المنصوری» برای اولین‌بار در میلان در سال ۱۴۸۱ مسیحی بچاپ رسید «کتاب الحصبة‌و الجدری» او که سابقاً آن را بعنوان کتاب طاعونی رازی « Rhazae de Pestilentia » می‌شناختند برای اولین بار درسال ۱۴۹۸ مسیحی در ونیز بوسیله « G. Valla » بلاتینی ترجمه و چاپ گردید و سپس در سال ۱۵۴۸ ترجمه یونانی آن بوسیله « Jacques Gaupyl » در پاریس منتشر گشت این کتاب که در بین سالهای ۱۴۹۸ و ۱۸۶۶ چهل بار دراروپا بچاپ رسیده است هنوز نزد اطبای طب بالینی

۵۷- تاریخ علم، ص ۳۶۹

مورد تمجید و ستایش است (۵۸)

شهرت و آوازه رازی در اروپا بحدی بود که چوسر « Chaucer » شاعر انگلیسی در قطعه «دکترطب» نام او را در میان شخصیت‌های بارز و ارزنده علمی آورده است:

Well Know he the old Esculapius,
And Dioscorides, and eke Rufus;
Old Hippocras, Hali, and Gallien;
Serapion, Rasis, and Avicen;
Averrois, Damascene, and Constantin;
Bernard, and Gatisden, and Gilbertin, (۵۹)

کتاب حاوی رازی که از آن تعبیر به «الجامع الحاصر لصناعة‌الطب» یا «الجامع‌الکبیر» می‌شود بزرگترین تألیف رازی است که بنا بقول خود در «السیرة‌الفلسفیة» پانزده سال شب و روز وقت صرف آن کرده رازی این کتاب را از مسوده به مبیضه نیاورده بود که وفات یافت ابوالفضل ابن‌العمید وزیررکن‌الدوله دیلمی برآن دست یافت وبوسیله‌شاگردان رازی این کتاب تنظیم گردید این کتاب که مجلدات آن بنا باقوال مختلف بالغ بر ۱۸ یا ۲۰ یا ۳۰ بوده است بجهت‌ضخامت حجم کمتر مورد استفاده عموم قرار می گرفته.

ادوارد برون می گوید: « . . . . از اینها گذشته

---

۵۸ - *Introduction to the History of Science, Vol.* 1, P. 610.
The Spiritual Physick of Rhazes, P. 7 - 8;
Encyclopedia of Islam under Razi.

۵۹ - نقل از مقدمهٔ ترجمهٔ انگلیسی الطب الروحانی، ص ۸

«حاوی» بواسطه حجم بسیار و مطالب مفصل غالب نساخ پرکار را بوحشت می‌انداخت وکسی جز اغنیائی‌که از دوستداران کتاب باشند نمی‌توانست کامل آن را تدارک کند چنان‌که علی‌بن‌العباس‌که بعدها ازو سخن خواهیم‌گفت و تقریباً پنجاه و یا شصت سال پس از مرگ رازی شروع به تحریر کرده نوشته است در روزگار وی فقط دو نسخه کامل از کتاب الحاوی سراغ دارد» (۶۰)

پس از حاوی مهمترین کتاب رازی در پزشکی «کتاب المنصوری» اوست که «الطب المنصوری» و«الکناش المنصوری» نیز خوانده می‌شود. رازی در این کتاب جمع بین علم و عمل کرده و مباحث طبی را باختصار در ده مقاله بیان کرده است و کتاب خود را بنام حاکم ری ابوصالح منصوربن اسحاق‌بن احمد بن اسد کرده است. ابوصالح نامبرده از سال ۲۹۰ تا ۲۹۶ از طرف پسر عم خود احمدبن اسماعیل بن احمد دومین پادشاه سامانی در ری حکومت کرده است (۶۱)

بهمان اندازه که کتاب «الحاوی» مفصل بوده است «کتاب المنصوری» مختصر نوشته شده و علی‌بن العباس‌المجوسی متوفی ۳۸۴ در کتاب «کامل الصناعة» خود که معروف به «کتاب الملکی» است مدعی است که کتاب او میان دو طرف افراط و تفریط قرار گرفته و از ایجازالمنصوری و اطناب‌الحاوی

۶۰ - طب اسلامی، ص ۶۵

۶۱ - معجم البلدان، ج ۲ ص ۹۰۱ (سهواً بجای پسر عم پسر برادر آمده)

بر کنار است. (۶۲)

در باره پزشکی رازی حکایات و داستانهائی نقل شده که ذکر آن مناسب با این مقاله نیست و نمونه‌ای از این داستانها را می‌توان در «الفرج بعدالشدة» قاضی ابوعلی‌التنوخی متوفی ۳۸۴ و «چهار مقاله» نظامی عروضی سمرقندی نویسنده قرن ششم ملاحظه کرد.

پیش از این از قول ارباب تراجم نقل شد که رازی روزگاری از جوانی خود را در علم کیمیا گذرانده و قسمتی از تألیفات او نیز در بارهٔ این فن می‌باشد او تفاسیر خفی و رمزی ظواهر طبیعی را انکار می‌کند و توجهش بیشتر به جواهر و امور عملی معطوف است رازی گویا علی‌رغم آنچه که ابن‌الندیم در الفهرست نقل کرده است با تألیفاتی که در کیمیا منسوب به جابربن حیان است آشنا نبوده. مجریطی در کتابی که بنام «رتبة‌ـ الحکیم» بدو منسوبست خواسته بین کیمیای رازی و کیمیای جابر توفیق دهد.

از آثار رازی در علم مکانیک بجز ملخص رسالهٔ او که در میزان طبیعی است چیزی بدست ما نرسیده و تألیفاتی هم که‌مربوط بریاضیات و فلکیات بوده و اصحاب تراجم آن را ذکر کرده‌اند در طی زمان مفقود گردیده است

رازی در اخلاق طریق اعتدال را برگزیده، از اسراف در زهد دوری می‌جوید و اعمال و رفتار سقراط را مثل اعلی واسوهٔ

۶۲ - کامل‌الصناعة، ج ۱ ص ۵

حسنه‌ای می‌داند که یک فیلسوف باید از آن پیروی کند ولی او روایاتی را که در بارهٔ سقراط نقل شده که او مردی کناره گیر و خم نشین و گریزان از مردم بوده قبول ندارد. افکار رازی دربارهٔ اخلاق در کتاب‌های «الطب الروحانی» و «السیرة‌الفلسفیة» و «کتاب اللذة» او منعکس است بطور اجمال آنکه او میزان مطلقی برای اخلاق قائل نیست مبانی اخلاق را در عالم و عامی و سلطان و رعیت و فقیر و غنی یکسان نمی‌داند و بهمین جهت سقراط را با افلاطون با یک میزان نمی‌سنجد. او در «السیرة الفلسفیة» تصریح می‌کند باینکه فیلسوف نباید ابناء ملوک را بهمان طعام و شراب و سایر امور معاشی که بابناء عامه تکلیف می‌کند وادارد او معتقد است که فیلسوف باید میان حد اعلی و اسفل را بگیرد و حتی‌الامکان بطرف اسفل مایل‌تر باشد ولی خروج از حد اسفل یعنی کشیده شدن بغایت تفریط خروج از حد حکمت است.

افراط در لذت و شهوات آدمی را از لذت باز می‌دارد آنان که مدام به شهوت‌های خود تمکین می‌کنند و در شهوت منهمک می‌شوند بمرحله‌ای میرسند که دیگر از آنها لذتی نمی‌برند و با این وصف از ترک آنها عاجز هستند او از نظر افلاطون که آدمی دارای سه نفس است ناطقه‌والهیه ، غضبیه‌و حیوانیه ، نباتیه‌ونامیه‌وآدمی‌باید باطب‌جسدانی و طب روحانی بکوشد تا افعال این نفوس را تعدیل کند پشتیبانی می‌کند و نیز معتقد است که غایت فلسفه تشبه بخداوند عزوجل است بقدر

طاقت انسانی (۶۳)

رازی به عقل اهمیت بسیار می‌دهد وآن‌را بهترین راهنما و هادی می‌داند او فصل اول از کتاب «الطب‌الروحانی» خود را اختصاص به بیان «برتری خرد و ستایش آن» داده و چنین می‌گوید :

«میگویم : آفریدگار که نامش بزرگ باد خرد از آن به‌ما ارزانی داشت که بمددش بتوانیم ، دراین دنیا و آن دیگر ، از همه بهره‌هایی که وصول و حصولش در طبع چون مایی به ودیعت نهاده شده است برخوردار گردیم. خرد بزرگترین مواهب خدا به ماست و هیچ چیز نیست که در سود رسانی و بهره‌بخشی بر آن سرآید. با خرد بر چارپایان نا گویا برتری یافته‌ایم ، چندان که بر آنان چیرگی میورزیم آنان را بکام خود میگردانیم و با شیوه‌هایی که هم برای ما و هم برای آنها سود بخش است برآنان غلبه و حکومت میکنیم. با خرد بدانچه ما را برتر میسازد و زندگانی ما را شیرین و گوارا میکند دست‌می‌یابیم و به خواست و آرزوی خود می‌رسیم. بوساطت خرد است که ساختن و بکار بردن کشتی‌ها را دریافته‌ایم چنان که به سرزمین های دور

---

۶۳ ـ میرسید شریف جرجانی درکتاب تعریفات فلسفه را چنین تعریف می‌کند :

« فلسفه تشبه بخداوند است بقدر طاقت انسانی برای تحصیل سعادت ابدی»

ابونصر فارابی متوفی ۳۳۹ درکتاب «تحصیل السعادة » و حکیم مجریطی متوفی ۳۹۴ در «الرسالة‌الجامعة» ص ...۱ فصل « فی‌ذکر دین‌الفلاسفة » و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در فصل « فی‌سلوك‌الحکماء‌المتالهین» ص ..۵ از مجلد اول «مجموعة فی‌الحکمة‌الالهیة» فیلسوف‌واقعی را معرفی و وظایف او را تعیین می‌کنند.

ماندهای که بوسیله دریاها ازیکدیگر جدا شدهاند واصل گشتهایم پزشکی با همه سودهایی که برای تن دارد و تمام فنون دیگر که بما فایده میرساند در پرتو خرد ما را حاصل آمده است. با خرد به امور غامض و چیزهایی که از ما نهان و پوشیده بوده است پیبردهایم ، شکل زمین وآسمان ، عظمت خورشید و ماه و دیگر اختران و ابعاد و جنبشهای آنان را دانستهایم ، وحتی به شناخت آفریدگار بزرگ نایل آمدهایم واین از تمام آنچه برای حصولش کوشیدهایم والاتر است و از آنچه بدان رسیدهایم سود بخش تر. بر روی هم خرد چیزی است که بیآن وضع ماهمانا وضع چارپایان و کودکان و دیوانگان خواهد بود. خرد است که بوسیله آن افعال عقلی خود را پیش از آنکه بر حواس آشکار شوند تصورمیکنیمو از این رهگذر آنها را چنان درمییابیم که گویی احساسشان کردهایم ، سپس این صورتها را در افعال حسی خود نمایانمیکنیمو مطابقت آنها را با آنچه پیشتر تخیل و صورتگری کرده بودیم پدیدارمیسازیم.

چون خرد را چنین ارج و پایه و مایه و شکوهی است سزاوار است که مقامش را به پستی نکشانیم ، از پایگاهش فرودش نیاوریم و آنرا که فرمانرواست فرمانبر نگردانیم ، سرور را بنده و فرا دست را فرو دست نسازیم ، بلکه باید در هر باره بدان روی نماییم و حرمتش گذاریم ، همواره برآن تکیه زنیم ، کارهای خود را موافق آن تدبیر کنیم و بصوابدید آن دست از کار کشیم. هیچگاه نباید شهوت را برآن چیرگی دهیم

زیرا شهوت آفت و مایه تیرگی خرد است و آن را از سنت و راه و غایت و راستروی خود بدور میراند و خردمند رااز رشد و آنچه صلاح حال اوست باز میدارد. بر عکس، باید شهوت را ریاضت دهیم، خوارش کنیم، و مجبور و وادارش سازیم که از امر و نهی خرد فرمان برد. اگر چنین کنیم خرد بر ما هویدا میشود و باتمام روشنایی خود ما را نور باران میکند و به نیل آنچه خواستار آنیم میکشاند.

از بهره‌ای که خدا از خرد بما بخشیده و بدان برما منت گذاشته است نیکبختیم.» (۶۴)

افکار فلسفی رازی را می‌توان از کتابهای او که برخی از فقرات آنها بوسیله مخالفان رازی نقل شده بدست آورد از جمله کتاب او که در علم الهی است که خود او در «السیرة الفلسفیة» از آن نام می‌برد این کتاب را بیرونی بعنوان «کتاب العلم‌الالهی الکبیر» (۶۵) و ناصرخسرو بنام «شرح‌العلم‌الالهی» و «کتاب علم‌الهی» (۶۶) و موسی‌بن‌میمون بعنوان «الالهیات» (۶۷) خوانده است و محتمل است کتابی را که مسعودی به رازی نسبت می‌دهد که در سه مقاله بنابر مذهب فیثاغورث نوشته شده (۶۸) همین کتاب باشد و از آنجا که رازی عقیده خود را

۶۴ - رسائل فلسفیة ص ۱۷ و ۱۸ و ۱۹

۶۵ - رساله للبیرونی، ص ۳

۶۶ - زادالمسافرین، ص ۵۲؛ جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۷

۶۷ - دلالة الحائرین، قطعه ۶ (بنقل از رسائل فلسفیة ص ۱۶۵)

۶۸ - التنبیه و الاشراف، ص ۱۳۸

در بارهٔ قدمای خمسه در کتاب العلم‌الالهی بسط داده تصور می‌رود کتابی را هم که طوسی و جرجانی بعنوان «القول‌فی‌القدماء الخمسة» یاد کرده‌اند همین کتاب باشد بااینکه دانشمندان بسیاری همت بر رد «کتاب العلم‌الالهی» گماشته‌اند مع ذالک از اصل کتاب چیزی برای ما نمانده است و منقولات کتبی که بر رد آن نوشته شده ما را تا اندازه‌ای به مضامین آن کتاب رهبری می‌کند.

ابن حزم اندلسی متوفی ۴۵۶ در کتاب «الفصل فی‌الملل والاهواءوالنحل» آراء و اقوال گروهی را که معتقد بودند باینکه عالم را مدبری ازلی است و نفس و مکان مطلق که خلاء باشد و زمان مطلق همیشه با او بوده و هست و خواهد بود نقل می‌کند و سپس نام سه تن را می برد که او با آنان در این مسأله بمباحثه پرداخته و در پایان می‌گوید: «این قول از محمدبن زکریاء الرازی‌الطبیب اخذ شده و ما کتابی جداگانه در نقض کتاب او که معروف به العلم‌الالهی است نوشته‌ایم (۶۹)

ودر جای دیگر از کتابش می‌گوید که در کتابی که در نقض کتاب العلم‌الالهی رازی نوشته است ثابت کرده است که‌در عالم خلاء وجود ندارد و هر چه هست کرهٔ مصمته است و تخلخلی در آن نیست و از پس آن خلائی و ملائی و چیزی نیست و مدت هم از آن وقتی است که خدا فلک را احداث کرده است (۷۰)

۶۹ ـ الفصل، ج ۱ ص ۱۰
۷۰ ـ » » ، ج ۵ ص ۴۴

و درجای دیگر اشاره بمذهب تناسخ می کند و می گوید محمدبن زکریای رازی در کتاب العلم‌الالهی تصریح کرده است که منظور از قتل و ذبح حیوانات این است که ارواحی که در اجساد بهیمی مصور شده‌اند منتقل باجسادی شوند که مصور بصورت انسانی باشند وگرنه کشتن حیوانات جایز نیست (۷۱)

حکیم ابومعین ناصرخسروقبادیانی متوفی ۴۸۱ درکتاب زادالمسافرین وجامع‌الحکمتین اشاره به برخی از افکار رازی که درکتاب العلم‌الالهی نقل شده کرده است.

درکتاب زادالمسافرین آنجاکه سخن در بارهٔ عناصر چهارگانه بمیان آمده است گوید:

«و از این چهار قسم جسم آنچه سخت تر است و فراز هم آمده است خاکست که بر مرکز است و آب از او گشاده تراست که برتر از اوست و باد از آب گشاده تر است که برتر از آن است، باز آتش از هوا گشاده‌تر است‌که برتر ازهواست ومحمد زکریای رازی گوید اندرکتاب خویش که آن را شرح علم‌الهی نام نهاده است که این جواهر این صورتها از ترکیب هیولی مطلق یافته‌اند با جوهر خلا و اندر آتش جوهر هیولی باجوهر خلا آمیخته است ولیکن خلا اندرو بیشتر است از هیولی و باز اندر هوا گوید خلا کمتر است از هیولی و اندر آب گوید خلا کمتر است از آنست که اندر جوهر هواست و باز اندر خاک خلا کمتر از آنست که اندر جوهر آب است» (۷۲)

۷۱ - الفصل، ج ۱ ص ۷۶

۷۲ - زادالمسافرین، ص ۵۲ و ۵۳

و در کتاب جامع‌الحکمتین در فصلی که دربارهٔفرشته و پری و دیو نوشته است نخست قول فلاسفه را دربارهٔپری و دیو نقل می‌کند و سپس گوید :

« چنانک محمدزکریاء رازی گفته‌است اندر « کتاب علم الهی » خویش که :«نفسهاء بدکرداران که‌دیو شوند ، خویش بصورتی مر کسانی را بنمایند ومر ایشان را بفرمایند که رو مردمان را بگوی که سوی من فرشته‌ئی آمد وگفت که خدای ترا پیغامبری‌داد ومن آن فرشته‌ام تا بدین سبب‌درمیان مردمان‌اختلاف افتد و خلق کشته شود بسیاری بتدبیر آن نفس دیوگشته » و ما بر رد قول این مهوس بی‌باك سخن گفته‌ایم اندر کتاب « بستان‌العقول » اکنون بجواب این‌هوس مشغول نشویم برینجا که از مقصود باز مانیم »(۷۳)

ابن میمون اسرائیلی قرطبی متوفی ۶۰۱ کتابی بنام «دلالة‌الحائرین» نوشته و در فصلی از آن بدین نحو به‌نقض کتاب رازی می‌پردازد و می‌گوید «رازی را کتابی مشهور است که آن را «الهیات» نامیده و هذیانات و جهالات خود را در آن گنجانیده است از جمله آنکه در عالم وجود شر بیشتر از خیر است واگر راحتی و لذایذ حال راحتی انسان را با دردها و رنج‌های او مقایسه کنیم می‌بینیم که وجود انسان برای نقمت وشر خواسته شده» ابن حزم می‌گوید رازی با این‌عقیده بمقاومت با اهل حق پرداخته زیرا آنان معتقد به‌افضال وجود

۷۳ - جامع الحکمتین ، ص ۱۳۷

آشکار خداوند هستند و هرچه را که از او صادر گردد خیر محض می‌دانند و سبب این غلط این است که او و مانند او وجود را بخاطر شخص خود می‌دانند و اگر امری برخلاف ارادهٔ آنان واقع شود تصور می کنند که وجود همهٔ آن شر است. (۷۴)

آنچه که بیش از هر چیز رازی بدان مشهور است عقیده اوست بقدمای پنجگانه بطوریکه میر سیدشریف جرجانی در کتاب «شرح المواقف» و همچنین خواجه نصیر طوسی در کتاب «تلخیص المحصل» کتابی بنام «القول فی القدماء الخمسة» باو نسبت می‌دهند (۷۵) و چنانکه پیش ازین یاد شد این کتاب جز «کتاب العلم الالهی» نمی‌تواند باشد.

برخی معتقدند که رازی عقیده به قدم باری و نفس و هیولی و مکان و زمان را از صابیان حرانی گرفته است.

ابوعلی احمد بن محمد بن الحسن المرزوقی در کتاب «الازمنة والامکنة» و فخرالدین رازی در کتاب «محصل افکار المتقدمین والمتأخرین من العلماء والحکماء المتکلمین» و علی بن محمد قوشجی در «شرح تجریدالکلام طوسی» تصریح می کنند که حرنانیون پنج قدیم را اثبات کرده‌اند دوتای از آن‌ها یعنی باری و نفس زنده و فاعل هستند و مقصود از نفس آن چیزی است که مبدأ حیات است یعنی ارواح بشریه و سماویه، و یکی از آنها منفعل است و زنده نیست و آن هیولی است که از

۷۴- رسائل فلسفیة، ص ۱۷۹

۷۵- شرح المواقف، ج ۱ ص ۴۳۸

آن جمیع اجسام موجود تکوین شده و دو تای دیگر نه زنده و نه فاعل و نه منفعل‌اند و این دو عبارتند از خلاء و مدت (در مرزوقی) دهروفضا (در فخررازی) دهر و خلاء (در قوشجی) (۷۶)

ابوریحان بیرونی می گوید : « محمد بن زکریای رازی قدمت پنج چیز را از أوائل یونانیان حکایت کرده است وآن پنج چیز عبارتست از باری سبحانه سپس بترتیب نفس کلی و هیولی اولی و مکان مطلق و زمان مطلق،و مذهب اصیل خود را براین عقیدت بنیان نهاده‌است.اوفرق‌نهاده‌است بین زمان و مدت باینکه عدد ولوازم عدد که تناهی باشد بر زمان‌واقع می‌شود و برمدت واقع نمی‌شود همچنانکه فلاسفه زمان رامدتی می‌دانند که اول و آخر دارد ولی دهر مدتی است که اول و آخر ندارد وگفته‌است که وجود این پنج چیز اضطراری‌است زیرا آنچه محسوس است هیولی است که‌مرکب با صورت است و چون متمکن است مکان لازم دارد وچون معروض حالات‌مختلف است‌زمان می‌خواهد زیرا برخی ازاین حالات متقدم بر برخی دیگراست وبوسیله زمان قدم وحدث و اقدم واحدث دانسته می‌شود و برخی از موجودات زنده هستند پس نفس برای آن‌ها لازم است و درمیان آن‌ها خردمندان وصنایعی درغایت استواری وجود دارند پس خالقی حکیم و متقن و مصلح لازم است»(۷۷)

۷۶- الازمنة و الامکنة ، ج ۱ ص ۱۴۳ ، محصل ، ص ۸۵ ، شرح تجرید الکلام ج ۲ ص ۱۷۸

۷۷- تحقیق ماللهند ، ص ۱۶۳

ناصرخسرو در زادالمسافرین می‌گوید : « و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کرده است یکی هیولی ودیگر زمان و سه دیگر مکان وچهارم نفس و پنجم باری سبحانه وتعالی عمایقول الظالمون علوا کبیراً» (۷۸)

رازی در «السیرة الفلسفیة» آنجا که برخی از کتابهایش را بر می‌شمارد اشاره به کتابهائی که دربارهٔ هیولی نوشته است می‌کند. بیرونی از برای او دوکتاب بنام «کتاب الهیولی الصغیر» و «کتاب الهیولی الکبیر» (۷۹) و نیز کتابی در رد بر مسمعی (=مصمعی معروف بابن اخی زرقان) متکلم که او اصحاب هیولی را رد کرده است بر می‌شمارد (۸۰)

بهمین جهت است که ناصرخسرو او را از اصحاب هیولی شمرده وگفته است : «اصحاب هیولی چون ایرانشهری و محمد زکریای رازی وجز ایشان گفتند که هیولی جوهری قدیم است » (۸۱)

ناصرخسرو در کتاب جامع الحکمتین در مبحث ابداع و خلق مردم را بچهار گروه « دهریان » ، « اصحاب هیولی » « حشویان است » (= متکلمان اهل سنت) ، خداوندان تایید (=متکلمان اسماعیلیه) تقسیم کرده و چنین بیان می‌کند :

« ومردمان اندر قبول ورد ابداع بچهار گروه‌اند :

۷۸- زادالمسافرین ، ص ۷۳

۷۹- رسالة للبیرونی ، شماره ۵۹ و ۶۰

۸۰- « « شماره ۵۸

۸۱- زاد المسافرین ، ص ۷۳

گروهی مرابداع را وخلق را منکرند وگویند عالم مصنوع نیست بل قدیم است و صانع موالید خود عالم است و مر او را صانعی نیست بل ازلی است همیشه بود وهمیشه باشد و این گروه دهریان‌اند ودیگر گروه گویند عالم راهیولی قدیم است وصورتش مبدع است واین گروه از فلاسفه‌اند و مرایشان را «اصحاب هیولی» گویند.

و سیم گروه از خلق‌آنند که گویند هیولی محدث است ولکن صورت عالم قدیم است واین گروه حشویان لقب‌است‌اند که همی گویند مسلمانیم و سواد اعظم مائیم.

و چهارم گروه از خاندانند که گویند عالم مخترع است هم بصورت وهم بهیولی و این گروه خداوندان تاییدند از فرزندان رسول مصطفی صلی‌الله علیه وآله »(۸۲)

بهترین وکامل‌ترین مأخذ از برای بیان عقیدهٔ رازی دربارهٔ « هیولی » کتاب زادالمسافرین ناصرخسرو است که‌به تفصیل قول رازی را نقل و سپس رد و نقض کرده است ودراین جا بعضی از فقرات آن نقل می‌شود :

«او (ـ رازی) گفته است که هیولی مطلق جزوها بوده است نامتجزی چنانکه مر هر یکی را از او عظمی بوده است از بهر آنکه آن جزوها که مر هریکی را از او عظمی نباشد بفراز آمدن‌آن چیزی نباشد که مراو را عظم باشد ونیز مر هر جزوی

۸۲- جامع الحکمتین ، ص ۲۱۱ (اصحاب هیولی خود بچند فرقه تقسیم می‌شوند رجوع شود به مقالات الاسلامیین اشعری ص ۳۳۳ و نهایة الاقدام فی علم الکلام شهرستانی ص ۱۶۳)

را از او عظمی روا نباشد کز آن خردتر عظمی روا باشد که باشد ، چه اگر مرجزو هیولی را جزو باشد او خود جسم مرکب باشد نه هیولی مبسوط باشد ، و هیولی که مرجسم رامادهاست مبسوطست »

« وگفته است و قدیم است از بهرآنکه روانیست که چیزی قائم بذات چیز که جسمست باشد نه از چیزی موجود شود که عقل مرین سخن را نپذیرد »

«آنگاه گفته است که ترکیب جرم فلك هم از آن جزوهای هیولی است ولیکن آن ترکیب بخلاف این تراکیب است »

« و برهان کرده است بر آنکه هیولی قدیم است وروانیست که چیزی پدید آید نه از چیزی بدانچه گفته است ابداع اعنی چیزکردن نه از چیزی بمقصود کننده چیزی نزدیك‌تر است از ترکیب یعنی اگر خدای مردم را ابداع کردی تمام یکبار مقصود او زودتر بحاصل شدی که به چهل سال مراو را همی ترکیب کند » (۸۳)

ناصرخسرو عقیده به قدم هیولی راکه رازی اظهار کرده است به ایرانشهری نسبت می‌دهد ودر همان جا عقیده ایرانشهری را هم مشروحاً بیان می کند :

« و از قولهای نیکو که حکیم ایرانشهری اندر قدیمی هیولی و مکان گفته است و محمد زکریای رازی مرآن را زشت

۸۳- زادالمسافرین صفحات ۷۳ و ۷۴ و ۷۵

کرده است آن است که ایرانشهری گفت که ایزد تعالی همیشه صانع بود و وقتی نبود که مر او را صنع نبود تا از حال بی‌صنعی بحال صنع آمد و حالش بگشت و چون واجب است که همیشه صانع بود واجب آمد که آنچه صنع او بر او پدید آمد قدیم باشد و صنع او بر هیولی پدیدآیند است پس هیولی قدیم است و هیولی دلیل قدرت ظاهر خدای است وچون مر هیولی را ازمکان چاره نیست و هیولی قدیم است واجب آید که مکان قدیم باشد ، و زشت کردن پسر زکریا مرآن قول را بدان است که گفت چون اندر عالم چیزی پدید همی نیاید مگر از چیزی‌دیگر این حال دلیل است برآنکه ابداع محال است و ممکن‌نیست که خدای‌چیزی پدید آورد نه از چیزی وچون ابداع محال است واجب آید که هیولی قدیم باشد وچون مر هیولی را که قدیم است از مکان چاره نیست پس مکان قدیم است و مر آن سخن نیکو و معنی لطیف را بدین عبارت زشت بازگفت تا متابعان او ازبی‌دینان ومدبران عالم همی پندارند که از ذات خویش علمی استخراج کرده است که آن علم الهی است که جز او مرآن راکسی ندانست وما از خدای تعالی توفیق خواهیم بر تألیف کتابی اندر رد مذهب محمد زکریا و جملگی اقوال آن اندرآن جمع کنیم بعد از آنکه مرکتب او را که اندر این‌معنی کرداست چند باره نسخه کرده‌ایم و ترجمه کرده بتفاریق مر بنیادهای مذهب او را بردهای عقلی ویران کنیم اندرمصنفات خویش والله خیر موفق ومعین» (۸۴)

۸۴- زادالمسافرین ، ص ۱۰۳

عقیده رازی دربارهٔ زمان ومکان با عقیده فلاسفه‌اسلامی متفاوت است اومیان مکان مطلق که خلاء باشد و مکان‌مضاف که ناچار از متمکن است فرق نهاده و همچنین میان زمان مطلق که دهر یا مدت خوانده می‌شود وزمان مضاف که مقدار حرکات فلك است جدائی قائل شده است

از دانشمندان اسلامی مرزوقی و ابن‌حزم و ناصرخسرو ونجم‌الدین کاتبی و فخررازی برد عقاید رازی در این مسائل پرداخته‌اند و ابوحاتم رازی مناظره‌ای در این باب با محمدزکریا کرده است.

ناصرخسرو در زادالمسافرین (قول نهم اندرمکان) چنین گوید :

« گروهی از حکماء مر مکان را قدیم نهاده‌اندوگفتند که مکان بی نهایت است و دلیل قدرت خدایست و چون خدای همیشه قادر بود واجب‌آیدکه قدرت او قدیم باشد » « ودلیل بر بی نهایتی مکان این آوردندکه‌گفتند متمکن بی مکان نباشد و روا باشد که مکان باشد و متمکن نباشد وگفتندکه مکان جز به متمکن بریده نشود وهر متمکنی‌بذات متناهی است و اندر مکان است پس واجب آمد که مرمکان را نهایتی نباشد و گفتند که آنچه بیرون ازین دو عالم است از دو بیرون نیست یا جسم است یا نه جسم است اگر جسم است اندر مکان است و بازبیرون از آن جسم یا مکان است‌یانه مکان،اگر نه مکان است پس جسم است و متناهی است‌واگر

نه جسم است پس مکان است پس درست شد که گفتندمکان بی‌نهایت است » (۸۵)

ناصرخسرو در پایان این‌قسمت چنین گوید :

« این جمله که یاد کردیم قول آن گروه است که مرمکان را قدیم گفتند چون حکیم ایرانشهری که مر معنیهای فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کرده است اندر« کتاب‌جلیل» و« کتاب اثیر» وجز آن مردم را بردین حق وشناخت توحید بعث کرداست و پس از او چون محمدزکریای که مر قولهای ایرانشهری را بالفاظ زشت ملحدانه بازگفته‌است و معنیهای استاد و مقدم خویش را اندر این‌معانی بعبارتهای موحش و مستنکر بگزارد است تا کسانی راکه کتب حکما را نخوانده باشند ظن اوفتد که این معانی خود استخراج کرده است » (۸۶)

و نیز ناصر در همین کتاب (قول دهم اندر زمان) چنین گوید :

« از حکماء آن گروه که گفتند هیولی و مکان قدیمان‌اند و مرزمان را جوهر نهادند وگفتندکه زمان جوهریست دراز و قدیم و رد کردند قول آن حکماء را که گفتند مرزمان راعدد حرکات جسم و گفتند اگر زمان عدد حرکات جسم بودی روا نبودی که‌دو متحرك‌اندر یك زمان بدو عدد متفاوت‌حرکت کردندی و حکیم ایرانشهری گفته‌است که زمان ودهر ومدت نامهائی است که معنی آن از یك جوهر است و زمان دلیل

۸۵ - زادالمسافرین ص ۹۶ و ۹۷

۸۶ - « « ص ۹۸

علم خدایست چنانکه مکان دلیل قدرت خدایست و حرکت دلیل فعل خدایست و جسم دلیل قوت خدایست و هریکی از این چهار بی نهایت و قدیم است و زمان جوهری رونده است و بی‌قرار وقولی که محمد زکریا گفت که بر اثر آن ایرانشهری رفته است همین است که گوید زمان جوهری گذرنده است »(۸۷)

بحث تفصیلی درباره زمان و مکان و نقل عقائد فلاسفه اسلامی و جستجوی سوابق این عقائد در اقوام وملل دیگر در خور این مقاله نیست و خوانندگان گرامی را به کتاب نفیس « Dr .S.Pines »

«Die Atomlehre al-Razi's» *Beitrage zur islamischen Atomlehre*, Berlin 1936.

حواله می‌دهیم این کتاب در سال ۱۳۶۵ هجری در قاهره تحت عنوان «مذهب‌الذرة عندالمسلمین وعلاقته بمذاهب‌الیونان‌والهند و معه فلسفة محمد بن زکریاالرازی» بچاپ رسیده است.

رازی معتقد است که نفس کلی‌نیز قدیم است وشوق او بسوی هیولی او را بهیولی آویخته است و بوسیله حکمت و فلسفه نفس توجه باصل خود پیدا می‌کند واز هیولی جدامی‌شود در این مورد نیز ناصرخسروهم در زادالمسافرین و هم درجامع‌الحکمتین قول رازی را نقل می‌کند در زادالمسافرین تحت عنوان« علت آویختن نفس بهیولی » می‌گوید :

۸۷ - زادالمسافرین ص ۱۱۰

« آنگاه گفته است که آن دیگر قدیم نفس بود است که زنده وجاهل بودست و گفته است که هیولی نیز ازلی بوده است تا نفس بنادانی خویش بر هیولی فتنه شده است واندرهیولی آویخته است و ازو صورتها همی کرده است از بهر یافتن لذات جسمانی از او و چون هیولی مرصورت را دست بازدارنده بود و ازین طبع گریزنده بود بر خدای قادر و رحیم واجب شد مرنفس را فریاد رسیدن تا از این بلابرهد و آن فریاد رسیدن از او سبحانه مرنفس را آن بود که خدای مر این عالم رابیافرید و صورتهای قوی و دراز زندگی را اندر او پدید آورد تانفس اندر این صورتها لذات جسمانی همی یابد و مردم را پدید آورد ومرعقل را از جوهر الهیت خویش سوی مردم اندر این عالم فرستاد تامرنفس را اندر هیکل مردم بیدار کند از این خواب و بنمایدش بفرمان باری سبحانه که این عالم جای اونیست و مراو را خطائی اوفتاده است بر این گونه که یاد کردیم تا این عالم کرده شده است و می گوید عقل مردم را که چون نفس بهیولی اندر آویخته است همی پندارد که اگر از اوجدا شود مراو را هستی نماند تا چون نفس مردم ازاین حال که یاد کردیم خبر یابد مرعالم علوی را بشناسد و ازاین عالم حذر کند تا بعالم خویش که آن جای راحت و نعمت است بازرسد و گفته است که مردم بدین عالم نرسد مگر بفلسفه و هر که فلسفه بیاموزد وعالم خویش رابشناسد و کم آزارباشد و دانش آموز از این شدت برهد ودیگر نفوس اندر این عالم

همی مانند تا آنگاه که همهٔ نفس‌ها اندر هیکل مردمی بعلم فلسفه از این راز آگاه شوند و قصد عالم خویش کنند وهمه بکلیت آنجا باز رسند آنگاه این عالم برخیزد وهیولی از این‌بند گشاده شود همچنانکه اندر ازل بوده است » (۸۸)

در جامع‌الحکمتین بدنباله نقل عقائد فلاسفه و اصحاب هیولی چنین گوید :

« گفتند که حکما خلق را خوش ازین سر آگاه همی کنند تا نفسها بدین فلسفه ازین عالم همی بیرون شودتاهمگی نفس بآخر ازین عالم بیرون شود وچو تمامی جوهر نفس‌بدین حکمت از جوهر هیولی جدا شود نفس بعالم خویش بازرسد و نعمت خویش را بازیابد ودانا شده باشد بغایت ، بعنایت خدای آنگاه چو عنایت الهی ازین عالم برخیزد ، این عالم فرو ریزد وهمه جزوهاءلایتجزی شود همچنانک بودست وبجای خویش بازرسد. این‌قول محمدزکریاء رازی است بحکایت از سقراط بزرگ ، وگفته است اندر « کتاب علم الهی »خویش که رای سقراط این بوده است وسرعلم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتایید الهی. وگفته است که هیچ کس جز بدین فلسفه ازین عالم بیرون نشود وبعالم علوی نرسد و جز بدین تدبیر حکمت نرهد» (۸۹)

رازی دربارهٔ «طبیعت» نیز آنچه را که ارسطو وحکمای

۸۸ - زادالمسافرین ص ۱۱۶

۸۹ - جامع الحکمتین ، ص ۲۱۳

مشائی معتقد بوده‌اند نپذیرفته است.

ناصرخسرو در همان کتاب در فصلی که دربارهٔ طبیعت کلی بحث می‌کند گوید :

« واکنون چو مرنام طبیعت را معنی ثابت کردیم گوئیم فلاسفه واهل طبایع اندر چه‌چیزی‌طبیعت‌مختلف‌شدند‌ارسطاطالیس اندرکتاب «سمع الکیان» خویش گفته‌است که «طبیعت آغاز حرکت وسکونست »

سپس بشرح و تفصیل این قول می‌پردازد وبعد از آن چنین ادامه میدهد :

« واین قولی نیکو است عقلی ولیکن محمدزکریاءرازی این قول را نپسندیده است وگفتست‌اگر چنین بودی واجب آمدی که این طبایع از باری آمده بودی اندر جسم واگر از باری آمده بودی،اندرخدای طبیعت بودی واین روا نیست.وپس محمد زکریاء رازی را عادت آن بوده است که قولهاء حکما را خلاف کردست‌و مقصودش براعت خویش و اظهار صفوت خاطر و حدت ادراك خویش بودست » (۹۰)

رازی در بسیاری از مسائل فلسفی از ارسطو جدا شده از همین جهت‌است که قاضی صاعد می‌گوید : « وکان شدید. الانحراف عن‌ارسطاطالیس وعائباله » (۹۱) واز اینکه کتابی بنام « تفسیرکتاب طیماوس » نوشته ونیز کتاب فلوطرخس

۹۰ - جامع الحکمتین ، ص ۱۲۵ و ۱۲۶

۹۱ - طبقات الامم ، ص ۳۳

را تلخیص کرده (۹۲) بدست می‌آید که عنایت وتوجه فراوانی بافلاطون داشته وحتی در مناظره‌ای که با ابوحاتم رازی‌ می‌کند وقتی به مسأله مکان می‌رسد می‌گوید: «آنچه را که من نیز در باب مکان می‌گویم قول افلاطون است و آنچه‌را که توبدان متشبث شده‌ای قول ارسطو می‌باشد» (۹۳)

رازی در فلسفه صاحب رأی و نظر بود در بسیاری از مسائل فلسفی سر از ربقه تقلید قدما بیرون می‌کشید وبسا خود مؤسس فکر تازه‌ای می‌شد مثلا آنجا که حکما اتفاق کرده‌اند بر اینکه حرکت بر دو قسم است طبیعی و قسری رازی می‌گوید قسم سومی نیز وجود دارد وآن«حرکت فلتیه» است رازی در یکی از جلسات مناظره‌اش با ابوحاتم رازی‌درخانه یکی از رؤسا در حالیکه قاضی شهر و ابوبکر حسین تمارمتطبب حضور داشته‌اند حرکت فلتیه را با بیانی که خالی از طنز و استهزاء نیست بیان کرده و ابو حاتم رازی آن را درکتاب «اعلام‌النبوة» چنین یاد کرده است:

«فقال‌الملحد: ـ فی‌باب‌المثل‌الذی ارادان یثبت‌به‌الحرکة الفلتیة التی‌ابدعها ـ هل‌تری هذاالقاضی قاعداً مع‌الامیر؟ قلت: نعم. قال: ارایت لوانه تناول طعاماً رباحیا فتحرك‌الریاح فی جوفه واشتدت وهویمسکها و یضبط نفسه وهولایرسلها حذرا ان یتأذی به‌الامیرنتنها اوحذرامن‌ان‌یکون لها وقعا فیفتضح ثم‌تغلبه‌الریاح فتفلت‌منه فلیست هذه‌الحرکة طبیعیة ولاقسریة بل

۹۲- فهرست بیرونی شماره‌های ۱۰۷ و ۱۱۳

۹۳- اعلام النبوة، ص ۵۰ (بنقل از مذهب الذرة، ص ۶۸)

هی فلتیة» (۹۴)

چنانکه دیده شد ابوریحان بیرونی دوکتاب بنام «نقض۔الادیان» و «مخاریق‌الانبیاء» تحت عنوان «کفریات» از رازی ذکر می‌کند این دوکتاب اصل آن از بین رفته ولی جسته گریخته در برخی از منابع تصریحاً یا تلویحاً بنام کتاب «مخاریق‌الانبیا» برمی‌خوریم خاصه آنجا که دانشمندان اهل سنت و جماعت کوشش دارند عقاید الحادآمیز باطنیان را به منشاء واصلی پیوند دهند. خواجه‌نظام‌الملک آنجا که سخن دربارهٔ باطنیان می‌راند و بعبدالله میمون‌القداح می‌رسد گوید:

«و عبدالله‌بن میمون درکوهستان بر این مذهب‌دعوت می‌کرد و مشعبدی سخت استاد بود و «محمد زکریا» نام وی را در کتاب «مخاریق‌الانبیا» آورده‌است (۹۵)

بغدادی متوفی ۴۲۹ در فصلی‌که اختصاص به فضایح باطنیان داده چند فقره از رسالهٔ شخصی بنام «قیروانی» را به «سلیمان‌بن‌الحسن» نقل می‌کند ودر آن میان گوید: «شایسته است‌که به دانستن «مخاریق‌الانبیا» مسلط شوی و تناقض گفتار آنان را بدانی» (۹۶)

در تاریخ اسلام بمردان بسیاری برخورد می‌کنیم‌که متهم به زندقه والحاد بوده‌اند از جمله عبدالله بن مقفع‌که می‌نویسند باب «برزویه وطبیب» را از خود برکلیله ودمنه

۹۴- اعلام النبوة، ص ۳۰

۹۵- سیرالملوک، ص ۲۶۳

۹۶- الفرق بین الفرق، ص ۱۷۹

افزود تا عقیده مردم را باسلام سست کند و آنان را گمراه سازد و عبدالکریم بن ابی العوجاء وصالح بن عبدالقدوس که سخنان ناروا به پیمبر نسبت می‌دادند تا مردم را از اسلام برکنارسازند و بشاربن برد که صریحاً آتش را شایسته پرستش می‌دانسته و ابان بن عبدالحمیدلاحقی که بجای « سبحان‌الله » « سبحان مانی » می گفته است (۹۷)

این گونه افکار بمرور زمان از قرن دوم بقرن سوم شدیدتر گشت و در این قرن « ابن راوندی » و « محمدبن‌زکریای‌رازی » بیش از دیگران بالحاد مشهور شدند و چون گفتار این دو تن دربارهٔ انکار نبوت و زائد بودن بعثت انبیا بحکم عقل نظیرهم بود یکسان مورد رد و نقض قرار گرفتند.

مثلا « ابوعبدالله‌بن‌الجعل » دو کتاب نوشته یکی‌بنام «نقض کلام‌الرواندی» ودیگری‌بنام «نقض کلام‌الرازی» (۹۸)

و هم‌چنین دو تن از بزرگان دعاة اسماعیلیه بمعارضه با این دو برخاستند یکی ابوحاتم رازی داعی ری بود که بنقض گفتار رازی پرداخت و دیگری الموید‌فی‌الدین شیرازی داعی فارس که گفتار ابن راوندی را ابطال نمود. ابن‌راوندی که بجهت افکار الحادی او به «احمدالزندیق» (۹۹) شهرت یافته کتابی بنام «الزمرد» در ابطال رسالت ونبوت نوشته است هرچند کتاب مزبور از بین رفته ولی پاره‌ای از فصول آن را

۹۷- مجلهٔ یغما ، سال ۱۱، ص ۵۰۷

۹۸- الامتاع و المؤانسة ، ج ۱ ، ص ۱۴۰

۹۹- تاریخ ابوالفدا ، ذیل حوادث سال ۲۹۳ که مرگ ابن راوندی بوده است

«المويد فی‌الدين داعی الدعاة شيرازی» درکتاب «المجالس المويدية» خود نقل و رد کرده است.

موید شيرازی از دعاة و مبلغان اسماعيليه است که قدرت و نفوذ سخن او ابوکاليجار امير فارس را بطرف تشيع کشانيد و ناصرخسرو را بسوی فاطميان جلب کرد (۱۰۰)

برای اطلاع بيشتر از ابن‌راوندی خوانندگان گرامی می‌توانند بمقالهٔ تحقيقی «پول کراوس» تحت عنوان «ابن‌راوندی» مراجعه کنند. اصل اين مقاله بزبان آلمانی در مجله مطالعات شرقی (شماره ۱۴ سال ۱۹۳۴) چاپ شده و ترجمهٔ عربی آن در کتاب «من‌تاريخ‌الالحادفی‌الاسلام» (ص ۷۵ - ۱۸۸) بوسيله عبدالرحمن بدوی صورت گرفته‌است (۱۰۱)

اما ابوحاتم رازی که در لسان‌الميزان نام او احمدبن حمدان‌بن‌احمدالورسامی آمده (۱۰۲) از داعيان مشهور اسماعيليه است ابن‌النديم اورابعنوان «ابوحاتم‌الورسنانی» ذکرمی کند (۱۰۳) و عبدالجليل قزوينی رازی می‌گويد که او در ری وطبرستان شهرتی و قوتی تمام يافته است و او را «منعم» می‌خواندند (۱۰۴)

۱۰۰ - المويد فی‌الدين شرح زندگی خود را درکتابی بنام «السيرة المويدية» نوشته که در سال ۱۹۴۹ در قاهره چاپ شده است.

۱۰۱ - نگارنده (= مهدی محقق) سه مقاله تحت عنوان «ابن راوندی» نوشته که در شماره بهمن واسفند ۱۳۳۷ و فروردين ۱۳۳۸ در مجله يغما چاپ شده است.

۱۰۲ - نقل از مقدمهٔ «کتاب الزينة» ص ۲۶

۱۰۳ - الفهرست ص ۲۶۶

۱۰۴ - کتاب النقض، ص ۳۳۰

او با قدرت و نفوذ کلام خود توانسته بود اسفارین شیرویه و همچنین مرداویج‌بن‌زیار را بسوی مذهب اسماعیلیه متمایل سازد او آثار فراوانی از خود بیاد گارگذاشت که مهمترین آنها عبارتست از «کتاب‌الزینة» ، «کتاب‌الاصلاح» ، «اعلام‌النبوة» «کتاب‌الجامع» (۱۰۵)

ابوحاتم رازی کتاب «اعلام‌النبوة» خود را در مناظره با مردی که او را بعنوان «ملحد» ذکر می کندبا مسأله نبوت چنین آغاز می کند :

« آنچه که میان من وملحد واقع شد اینست که وی بامن در امر نبوت مباحثه و مناظره کرد و سخنی گفت مانند آنچه ازاین پیش یاد کردیم.

اوگفت : ازکجا شما واجب دانستید که‌خدا قومی رابه نبوت اختصاص دهد و قومی دیگر را از این فضیلت محروم سازد وکسانی راکه اختصاص به نبوت داد بر مردم برتری نهد و راهنمای خلق کند و مردم را بآنان نیازمند سازد وپاره‌ای را تحریك و تهییج بعداوت پاره‌ای دیگرکند وآتش کینه و دشمنی میان آنان بر افروزد تا بدین طریق بهلاك رسند و نابود گردند!

پاسخ دادم : بنظر تو خداوند بحکمت بالغهٔ خویش چه باید بکند؟

گفت : بهتر این است که خداوند حکیم و رحیم بحکمت

---

۱۰۵ - *Ismaili Literature*, P. 24

بالغهٔ خویش شناختن مضار ومنافع امروز وفردا را بهمهٔ بندگانش الهام فرماید و برخی مردم را بر برخی فضیلت ننهد این باحتیاط و حفظ مصالح مردم نزدیک‌تر از آنست که بعضی را پیشوای بعضی دیگر کند و در نتیجه هر فرقه‌ای پیشوای خود را تصدیق و پیشوای دیگران را تکذیب کند و بدنبال آن مردم بر روی یکدیگر شمشیر کشند و بلا ومحنت همه را فرا گیرد وسرانجام بدشمنی با یکدیگر و جنگهائی که ناگزیر میانشان روی میدهد نابود گردند چنانکه بسیاری از مردم در این راه بهلاك رسیده‌اند» (۱۰۶)

نسخه‌ای از کتاب «اعلام النبوة» دراختیارآقای ایوانف (۱۰۷) است که عکس آن را به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه اهداء کرده است. پول کراوس هم نسخی از این کتاب در اختیار داشته‌و قسمتی از آن را در مجلهٔ « Orientalia » جلد پنج سال ۱۹۳۶ در رم‌تحت عنوان « Raziana II » چاپ کرده و سپس در سال ۱۹۳۹ بنحو اختصار بضمیمه قسمتی از «الاقوال الذهبیة» احمد حمیدالدین کرمانی در «رسائل فلسفیة» نقل کرده است. دانشمند معظم آقای حسین واعظزاده (حکیم‌الهی) مقیم اراك این دو قسمت را در مجلهٔ فرهنگ ایران زمین دفتر

۱۰۶- رسائل فلسفیة ، ص ۲۹۵

۱۰۷- پروفسور ایوانف (W. Ivanow) خاورشناس مشهور سالهاست که درباره اسماعیلیه تحقیق می کند و در سال ۱۹۳۳ کتاب نفیس راهنمای ادب اسماعیلی « *A Guide to Ismaili Literature* » را در لندن منتشر ساخت‌و در سال گذشته همین کتاب را با تحقیقات اضافی خود تحت عنوان « . . *Ismaili Literature* »در تهران چاپ کرد .

۲و۳ سال ۱۳۳۳، بزبان فارسی ترجمه کرده است.

در نسخه‌های موجود نام این «ملحد» و نام کتاب او که ابوحاتم مورد اعتراض قرار داده وجود ندارد ولی بدو دلیل می‌توان یقین حاصل نمود که غرض او از این «ملحد» همان ابوبکر محمدبن زکریا حکیم و طبیب مشهور است که معاصر و همشهری ابو حاتم بوده است یکی اینکه ابوحاتم تصریح می کند که خصم او از اعاظم‌اطبای زمان است که به «قدمای خمسه» یعنی خالق و نفس و ماده و زمان و مکان عقیده داشته و دیگر اینکه حمیدالدین کرمانی گفتار اول کتاب «الاقوال‌الذهبیة» خود را چنین آغاز می کند: «گفتار اول در آنچه میان ابوحاتم رازی و ابن زکریاء رازی متطبب در بارهٔ نبوت و امامت روی داد و پاسخ آنچه را که ابوحاتم در جواب ابن زکریاء اهمال کرده است.(۱۰۸)

کرمانی که دو قرن پس از محمدبن زکریا می‌زیسته از بزرگان دعاةاسماعیلیه بوده و او را «حجةالعراقین» می گفتند غرض او این بوده که کار ابوحاتم را تکمیل و تتمیم کند و با کتاب او ارزش کار ابوحاتم بهیچ وجه کاسته نمی‌شود چه کرمانی به بلندی پایهٔ ابوحاتم در فضل معترف بوده و در آغازکتاب «راحةالعقل» خود که آنرا در سال ۴۱۱ تألیف کرده تصریح می کند که پیش از اینکه اهل دعوت کتاب او را بخوانند باید بمطالعه کتب شیوخ دعوت مانند ابوحاتم‌رازی

۱۰۸- رسائل فلسفیة، ص ۲۱۳

و محمدبن‌احمدالنخشبی (ـ النسفی) وابو یعقوب‌السجزی (ـ السجستانی) بپردازند (۱۰۹)

اگر دلائل ابن‌راوندی را با دلائل محمدبن زکریا در نفی نبوت مقایسه‌کنیم می‌بینیم هر دو یک روش استدلال می‌کنند وآن استمداد از عقل و پشتیبانی بعقل است.

ابن راوندی می‌گوید که عقل بزرگ‌ترین نعمت برای بندگان خداوند است که با آن خدا ونعمت‌های او را می‌توان شناخت وبخاطر آن امر ونهی وترغیب و ترهیب درست می‌آید اگر پیغمبر همان تحسین و تقبیح و امر ونهی عقلی را تأکید می‌کند پس اجابت دعوتش از ما ساقط است زیرا خرد ما را از او بی‌نیاز می‌سازد واگر بر خلاف تحسین وتقبیح وامر ونهی عقلی فرمانی می‌دهد پس نباید پیغمبری او را به‌پذیریم (۱۱۰)

رازی هم در آغاز «الطب‌الروحانی» یک فصل‌را اختصاص به بیان برتری خرد وستایش آن داده که پیش ازین نقل شد و بسیار بعید بنظر می‌آید که رازی فقط جنبه اخلاقی را درنظر داشته وتوجه او به مسائل الهی معطوف نبوده است خاصه تأکید او با عبارت زیر «ولا نجعله و هوالحاکم محکوم علیه» یعنی آن را که فرمان رواست فرمانبرش نگردانیم می‌رساند که نباید خود را چشم بسته و نااندیشیده به منقولاتی که متکی بر پایه‌های خرد نیست تسلیم کرد.

و چون مقدماتی که نبوت بر آن استوار است تقریباً همان

۱۰۹- راحة‌العقل ، ص ۲۲

۱۱۰- من تاریخ الالحاد فی الاسلام ، ص ۸۰

مقدماتی است که امامت بر آن مبتنی است و اسماعیلیه علی‌رغم آنچه که نقل شد که عقل حاکم است عقل را محکوم‌علیه در برابر تعلیم ائمه معصومین می‌دانستند دانشمندان اسماعیلیه زود تراز هر فرقه متوجه خطری‌شدند که اساس فکر مذهبی آنان را متزلزل می کرد.

لذا بدفاع از مسأله نبوت ظاهراً و مسأله امامت باطناً پرداختند زیرا آنان «عقل» را در برابر «تعلیم امام» محکوم می‌دانستند.

غزالی وجه تسمیه اسماعیلیان را به «تعلیمیه» چنین بیان می کند: «لان مبداء مذاهبهم ابطال الرأی و ابطال تصرف العقول» (۱۱۱) و حسن صباح گفته است: «خداشناسی بعقل و نظر نیست و بتعلیم امام است» (۱۱۲)

بطور خلاصه می‌توان گفت که رازی معتقد بوده است که عقل به تنهائی برای شناسائی خیر و شر و نفع و ضر در زندگی انسان و شناسائی پروردگار و اسرار الوهیت و تدبیر معاش و معاد کافی است و چون مردم همه متساوی‌اند معنی ندارد برخی از آنان مختص بارشاد برخی دیگر باشند وپیمبران که گفتارشان در موضوعات مختلف با هم یکسان نیست چگونه ممکن است که از خدای واحد خبر بیاورند.

این گونه افکار در قرون بعد نیز بچشم می‌خورد و همان اندیشه رازی باشکلی دیگر جلوه گر می گردد.

۱۱۱- فضائح الباطنیة، ص ۱۷

۱۱۲- جامع التواریخ، ص ۱۳

ابوالعلاء معری فیلسوف و شاعر نابینای عرب که در سال ۴۴۹ وفات یافته و تقریباً یک قرن ونیم پس از رازی بوده است در اشعار خود اشاره می کند باینکه «عقل» بهترین پیشوا است و با وجود آن نیازی به «امام» نیست و اینکه احکام مختلف پیامبران موجب هتک نوامیس و عداوت‌های فراوان شده است از جمله :

ان الشرایع القت بیننا احنـــا واودعتنا افانین العداوات (۱۱۳)
وهل ابیحت نساء القوم عن عرض للعرب الا باحکام النبوات
یرتجی الناس ان یقوم امام ناطق فی الکتیبة الخرساء
کذب الظن لا امام سوی العقـ ـل مشیرا فی صبحه والمساء (۱۱۴)

و هم چنین ابوحیان توحیدی متوفی ۳۸۰ از شخصی بنام ابواسحق النصیبی نام می‌برد که شک در نبوات داشته و در همدان کاتب فخرالدوله ابن المرزبان را گمراه کرده است (۱۱۵)

ریشه فکر نفی نبوات از براهمه هند است و صاحبان کتب ملل و نحل اسلامی «براهمه» را همراه با «منکران نبوت» نقل می کنند.

شهرستانی می گوید : « . . . . آنان به مردی بنام برهام منسوبند که نبوات را برای آنان از بن نفی کرد و بوجوه

۱۱۳- لزوم مالایلزم ج ۱ ص ۱۷۵
۱۱۴- « « « ص ۵۵
۱۱۵- الامتاع و الموانسة ج ۱ ص ۱۴۱

مختلف استحاله عقلی آن را آشکار ساخت» (۱۱۶)

سپس چهار وجه ادله آنان را بتفصیل ذکر می‌کند.

ارباب تراجم دو بیت عربی برازی نسبت می‌دهند که ظاهر آن حیرت و سرگردانی نسبت بآنچه پس از مرگ برآدمی روی می‌دهد استنباط می‌شود و آن دو بیت اینست:

لعمری ماادری وقد آذن البلی
بعاجل ترحال الی این ترحالی
واین محل الروح بعد خروجه
من الهیکل المنحل والجسد البالی (۱۱۷)

صلاح‌الدین صفدی در سال ۷۳۱ هجری این دوبیت را در دمشق دیده و بهمان وزن و روی او را چنین پاسخ داده است:

الی جنة الماوی اذا کنت خیرا
تخلد فیها ناعم الجسم والبال
وان کنت شریرا ولم تلق رحمة
من الله فالنیران انت لها صال (۱۱۸)

رازی در زمانی زندگی می‌کرد که آزادی فکر و عقیده برقرار بود اگر کتب جغرافیائی قدیم را ورق بزنیم می‌بینیم در آن زمان مسجد و کلیسا و آتشکده درکنار هم بدون تزاحم قرارداشتند مؤلفان در تصنیف هرگونه کتب آزادی داشتند

۱۱۶- الملل و النحل، ج ۳ ص ۳۴۶
۱۱۷- عیون الانباء، ص ۳۵۱
۱۱۸- نکت الهمیان، ص ۲۴۹

و کتابهائی که بنام «نقض» ، «مناقضه» ، «انتصار» ، «انتصاف» و غیر ذلک باقی مانده حاکی از آن دوران است که دانشمندان در اظهار عقیدت ودفاع از آن آزاد بوده‌اند ازین جهت است که رازی پس از مرگش بیشتر مورد حمله واقع شد تا زمان‌حیاتش مناظره‌ای راکه با ابوحاتم رازی کرده در خانه یکی از رؤسای ری بوده و قاضی شهر وبزرگان همه حضور داشته‌اند ولی هیچگونه هتک احترامی از فیلسوف طبیب که او را بعنوان «ملحد» می‌خواندند نشده است.

در این جا مقاله خود را در بارهٔ احوال و آثار و افکار رازی ختم می‌کنیم اگر در طی کلام سهوی رخ داده از خوانندگان گرامی اعتذار می‌جوئیم.

مشخصات مآخذ ومدارک

الف ـ فارسی و عربی

۱ ـ الآثارالباقیة عن القرون الخالیة ، ابوریحان البیرونی ، لیپزیک ۱۹۲۳ م

۲ ـ احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم ، المقدسی، لیدن ۱۹۰۶م

۳ ـ اخبارالحکماء (ــ تاریخ الحکماء) ابن القفطی ، لیپزیک ۱۹۰۳ م

۴ ـ الازمنة والامکنة، محمدبن الحسن المرزوقی، حیدرآباد ۱۳۳۲ق

۵ ـ اعلام النبوة، ابوحاتم رازی، نسخهٔ عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

۶ ـ الامتاع والموانسة، ابوحیان التوحیدی ، قاهره لجنة التألیف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانیة

۷ ـ الانساب ، عبدالکریم السمعانی ، لیدن ۱۹۱۲ م

۸ ـ تاریخ ابوالفدا، چاپ محمدافندی

۹ ـ تاریخ البیمارستانات فی الاسلام، الدکتوراحمدعیسی بک، دمشق ۱۳۵۷ق

۱۰ ـ تاریخ علم، جورج سارتن (ترجمهٔ احمدآرام) تهران ۱۳۳۶ش

۱۱ ـ تحصیل السعادة (ضمن رسائل فارابی) ابونصر فارابی، حیدرآباد ۱۳۴۵ق

۱۲ ـ تحقیق ماللهند، ابوریحان البیرونی، لیپزیک ۱۹۲۵ م

۱۳ ـ التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، عبدالرحمن بدوی، قاهره ۱۹۴۶ م

۱۴ - التنبیه والاشراف، علی بن الحسین المسعودی، بغداد ۱۳۵۷ق
۱۵ - جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیه بکوشش دبیرسیاقی) رشیدالدین فضل الله همدانی، تهران ۱۳۳۷ ش
۱۶ - جامع الحکمتین، ناصرخسرو، تهران ۱۳۳۲ش
۱۷ - درة الاخبار ولمعة الانوار (ترجمه تتمة صوان الحکمة علی بن زید بیهقی) ناصرالدین منشی یزدی، تهران ۱۳۳۸ ش
۱۸ - راحة العقل، احمد حمیدالدین الکرمانی، قاهره ۱۹۵۳ م
۱۹ - رسائل فلسفیة ، رازی ، گرد آوردهٔ پول کراوس ، قاهره ۱۹۳۹ م
۲۰ - رسالة ابی ریحان فی فهرست کتب محمدبن زکریاء الرازی، پاریس ۱۹۳۶ م
۲۱ - الرسالة الجامعة، الحکیم المجریطی (منسوب باوست)، دمشق ۱۳۶۸ ق
۲۲ - زادالمسافرین، ناصرخسرو، برلن ۱۳۴۱ ق
۲۳ - کتاب الزینة، ابوحاتم الرازی ، الجزء الاول، قاهره ۱۹۵۷م
۲۴ - سیرالملوک، خواجه نظام الملک، تهران ۱۳۴۱ ش
۲۵ - شرح تجرید الکلام ، علی بن محمد القوشجی، استانبول ۱۳۱۱ق (در حاشیه شرح مواقف چاپ شده)
۲۶ - شرح المواقف، السیدالشریف الجرجانی، استانبول ۱۳۱۱ ق
۲۷ - طب اسلامی، ادوارد برون (ترجمه رجب نیا)، تهران ۱۳۳۷ش
۲۸ - طبقات الاطباء والحکماء، سلیمان بن حسان (ابن الجلجل)، قاهره ۱۹۵۵ م

۲۹ - طبقات الامم، قاضی صاعدالاندلسی، بیروت ۱۹۱۲ م
۳۰ - عیون الانباء فی طبقات الاطباء، ابن ابی اصیبعه ، الجزء الثانی، بیروت دارالفکر
۳۱ - الفرق بین الفرق، عبدالقاهرالبغدادی، قاهره ۱۹۲۴ م
۳۲ - فرهنگ ایران زمین تهران سال ۱۳۳۳ ش دفتر ۲ و ۳ ص ۲۵۵ - ۲۷۱ مناظرهٔ محمدبن زکریای رازی و ابوحاتم عبدالرحمن رازی ، حسین واعظزاده
۳۳ - مأخذ تبل ، تهران سال ۱۳۴۱ دفتر ۱ - ۴ ص ۲۸۲، باب پنجم از کتاب بیان‌الادیان ، محمد تقی دانش‌پژوه
۳۴ - الفصل فی الملل والاهواء والنحل، ابن حزم الاندلسی، قاهره ۱۳۴۷ ق
۳۵ - فضائح الباطنیة، ابوحامد الغزالی، قاهره ۱۳۸۳ ق
۳۶ - الفهرست، ابن الندیم ، قاهره المطبعة الرحمانیة
۳۷ - کامل الصناعة، علی بن العباس المجوسی، قاهره ۱۲۹۴ ق
۳۸ - لزوم مالایلزم، ابوالعلاءمعری، قاهره ۱۳۴۳ ق
۳۹ - مجلهٔ یغما، بهمن ۱۳۳۷ ص ۵۰۷، مقالهٔ نگارنده (= مهدی محقق) تحت عنوان : «ابن راوندی»
۴۰ - «مجموعة فی الحکمة الالهیة» من مصنفات شهاب‌الدین یحیی بن حبش السهروردی ، مجلد اول، استانبول ۱۹۴۵ م
۴۱ - محصل افکار المتقدمین والمتأخرین ،فخرالدین رازی، قاهره ۱۳۲۳ ق

۴۲ - مذهب الذرة عند المسلمین، د کتور س. پینس (ترجمه عربی)
قاهره ۱۳۶۵ ق
۴۳ - معجم الادباء، ابوعبدالله یاقوت الحموی، قاهره ۱۳۵۵ ق
۴۴ - معجم البلدان، ابوعبدالله یاقوت الحموی، لیپزیک ۱۸۶۷ م
۴۵ - مقالات الاسلامیین (چاپ دوم) ابوالحسن الاشعری ، ویسبادن
۱۳۸۲ ق
۴۶ - الملل والنحل، محمدبن عبدالکریم الشهرستانی، قاهره ۱۳۶۸ ق
۴۷ - من تاریخ الالحاد فی الاسلام، عبدالرحمن بدوی، قاهره
۱۹۴۵ م
۴۸ - المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، ابوالفرج ابن الجوزی،
حیدرآباد ۱۳۵۷ ق
۴۹ - مؤلفات ومصنفات ابوبکر محمدبن زکریای رازی، دکتر
محمود نجم آبادی، تهران ۱۳۳۹ ش
۵۰ - النقض، عبدالجلیل قزوینی رازی، تهران ۱۳۳۱ ش
۵۱ - نکت الهمیان فی نکت العمیان، صلاح الدین صفدی، قاهره
۱۹۱۰ م
۵۲ - نهایة الاقدام فی علم الکلام، محمدبن عبدالکریم الشهرستانی،
لندن ۱۹۳۴م
۵۳ - الوزراء (تحفة الامراء فی تاریخ الوزراء) هلال بن المحسن
الصابی، قاهره ۱۹۵۸م

ب- اروپائی

Encyclopedia of Islam, ed. M. Th. Houtsma and A. J. Wensinck, Leiden, E. J. Brill, 1911 - 1938.

Ivanow, W. *Ismaili Literature*. Tehran, 1963.

Orientalia, Vols IV, V. Rome, 1935 - 1936.

al-Razi. *The Spiritual Physick of Rhazes*, trans. A. J. Arberry. London, 1950.

Sarton, George. *Introduction to the History of Science*, vol. l. Washington, 1953.

Sharif, M. M. (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. vol 1. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

مقدمهٔ پول کراوس

برکتاب سیرت فلسفی رازی

ابوبکر محمدبن زکریای رازی (متوفی سال ۳۱۱ یا ۳۲۰) نه تنها یکی ازمشاهیر اطبای اسلامی است بلکه بواسطهٔ عدهٔ زیادی کتاب که بقلم او در فلسفه نگاشته شده و آراء خاصی که در این رشته از او بیادگار مانده[۱] در شمار بزرگان فلاسفهٔ اسلام نیز معدود است.

اول کسیکه در اروپا پی باهمیت این جنبهٔ محمدبن

---

۱ - رجوع کنید بتاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمن Brockelmann ج ۱ : ۲۳۳ و مقدمه تاریخ علوم تألیف سارتن Sarton ج ۱ : ۶۰۹ و طب اسلامی تألیف پروفسور برون E.G.Browne ص ۴۴ (کمبریج ۱۹۲۱). در دایرة المعارف اسلامی نگارنده بمصاحبت پین Pines مقاله‌ای راجع بمجموع تألیفات رازی نوشته وفهرست جامع کتب او را بدست داده است. در این اواخر چند کتاب و مقاله درباب کارهای علمی رازی انتشار یافته مثل مقالهٔ میرهوف Meyerhof بعنوان The Clinical Diary of Razi (مجلهٔ ایزیس Isis سال ۱۹۳۵) و کتاب روسکا Ruska بنام Das Buch der Alaune und Salze (برلین ۱۹۵۵) ومقالهٔ او در مجلهٔ مطالعات راجع بتاریخ علوم طبیعی وطب سال ۱۹۳۵، ج ۴ بعنوان :

Uebersetzung und Bearbeitung von al-Razi's Buch Geheimnis der Geheimnisse.

ومقالهٔ دیگر او بعنوان Die Alchemie al-Razi's (مجلهٔ اسلام سال ۱۹۳۵)

زکریای رازی برده دوبوئر[۲] آلمانی است که در مقالهٔ جامعی کتاب مشهور این استاد یعنی «طب روحانی» را مورد مطالعه قرار داده و خلاصه‌ای از مطالب آنرا در مقالهٔ خود گنجانیده است و در حواشیی که برآن مقاله نوشته سطوری نیز از کتاب «سیرت فلسفی» او را نقل نموده[۳].

در جزء یکی از مخطوطات استانبول دو رسالهٔ کوچکی از رازی موجود است یکی باسم «مقالة فی‌مابعدالطبیعة» ودیگری بنام «مقالة فی امارات‌الاقبال والدولة»[۴].

درکتابخانهٔ اسکوریال مادرید چنانکه در فهرست موراتا[۵] مسطور است کتاب«سمع الکیان» رازی تا قرن شانزدهم میلادی باقی بوده ولی براثر سوختن این کتابخانه در آن ایام آن کتاب

---

۲ - De Boer - این Pines نیز کتابی نفیس درباب اقوال حکمای اسلام در خصوص جزء لایتجزا نوشته ودرآنجا بتفصیل از آراء رازی در باب طبیعت وماوراء طبیعت بحث کرده .

۳ - دو بوئر فقط نسخه‌ای از این کتاب راکه در موزهٔ بریتانیا تحت شمارهٔ ۱۵۳۰ هست در دست داشته وبوجود قسمتی از این کتاب در موزهٔ واتیکان نیز اشاره میکند. درکتاب‌الاقوال‌الذهبیه تألیف احمدبن حامیدالدین کرمانی (متوفی بعداز سال ۴۱۲) تمام این کتاب بابعضی نسخه بدلهای مفید گنجانده شده است چه کتاب کرمانی رد برطب روحانی رازی است از لحاظ عقاید اسماعیلی ، رجوع کنید براهنمای ادبیات اسماعیلی تألیف ایوانف Ivanow شماره ۱۲۱ (لندن ۱۹۳۳) وناشر در صدد است که کتاب طب روحانی رازی را نیز علیحده منتشر سازد .

۴ - فهرست کتابخانهٔ راغب پاشا ۱۴۶۳ ، ورقه ۹۰-۹۹ که ری‌تر H.Ritter در مجلهٔ اسلام Der Islam (۱۹۲۹) بآن اشاره کرده.

۵ - Morata رجوع کنید بمجلهٔ الاندلس Al-Andalus ۲ : ۲ (۱۹۳۴)

نیز مثل بسیاری از نفایس دیگر طعمه آتش شده است.

از سایر مؤلفات فلسفی رازی فقط قطعاتی برای ما در ضمن مؤلفات مؤلفین متأخر بجا مانده است از آن جمله است بعضی از قسمت‌های ذیقیمت از کتاب «علم‌الهی» و «کتاب اللذّه» مسطور در زادالمسافرین ناصرخسرو[۶] و رساله‌ای از تألیفات این شاعر که در آخر دیوان او در طهران بطبع رسیده[۷] و پاره‌ای منقولات در کتاب الهند ابوریحان بیرونی[۸] که معلوم نیست از کدام یک از مؤلفات رازی است و قسمتهای بالنسبه مفصلی از سه تألیف دیگر رازی ـ ظاهراً از کتاب «الامام‌والمأموم» و «مقالةفی‌الزمان والمکان والمدةوالدهر والخلاء» و کتاب «نقدالادیان» که آنها را ابو حاتم رازی «وفاتش در ۳۳۰» از دعاة اسماعیلیه در کتاب «اعلام النبوه» نقل کرده[۹]، بعلاوه رساله‌ای منسوب بمحمدبن زکریای رازی در کتابخانهٔ مجلس شورای ملی ایران در طهران محفوظ است که صحت نسبت آن برازی و ارزش فلسفی آن چندان

---

۶ ـ طبع مطبعهٔ کاویانی در برلین (۱۳۴۱ هـ) ص ۷۴-۱۱۷ وکتاب ماسینیون Massignon بعنوان Recueil de textes inédits ص ۱۸۰

۷ ـ طبع کتابخانهٔ طهران (۱۳۰۴ - ۱۳۰۷) رجوع کنید ایضاً بکتاب الدلالات تألیف موسی بن میمون ۳ : ۱۸ چاپ مونک Munk

۸ ـ ص ۱۶۳ فصل ۳۲ .

۹ ـ از مجموعهٔ مخطوطات همدانی که آنها را ایوانف Ivanow درکتابی بنام A Guide to Ismaili Literature (چاپ لندن سال ۱۹۳۳) وصف کرده ورسالهٔ دوم ما راجع بمحتویات همین کتاب ابوحاتم رازی خواهد بود.

مسلم نیست[۹].

سوای آنچه ناصرخسرو و بیرونی در مؤلفات خود از کتب فلسفی رازی نقل کرده‌اند هیچیک دیگر از آثاریکه از این دانشمند کبیر باقی مانده تاکنون بطبع نرسیده، بهمین نظر نشر کتاب سیرت فلسفی رازی بعقیدهٔ ناشر قدمی است در راه شناساندن او و توضیح یکی از مباحث تاریخ آراء و مقالات اسلامی که تاکنون برداشته نشده بوده.

نام کتاب سیرة‌الفلسفیه را مؤلفین قدیم در جزء مؤلفات رازی برده‌اند از جمله ابوریحان بیرونی در رساله‌ای که درفهرست تألیفات رازی نوشته آنرا بهمین شکل یاد میکند[۱۱] و در نسخهٔ وحیده‌ای نیز که ما آنرا اساس کارطبع قرار داده‌ایم و درکتابخانهٔ موزهٔ بریطانیا محفوظ است عین همین عنوان مذکور است[۱۲].

ابن‌ابی‌اصیبعه در کتاب طبقات الاطباء[۱۳] از تألیفات رازی

۱۰- فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای ملی (طهران ۱۹۳۳) شمارهٔ ۵۲۲ بعنوان : « مجموعه‌ای محتوی کتابی ورسالهٔ مختصری از ابوبکربن‌زکریاالرازی در شناسائی خلق انسان بطریق سؤال وجواب » وشاید از آن مقصود رساله‌ای اخلاقی باشد. رجوع کنید ایضاً برسالهٔ ردیه بر اطبای مدعی که آنرا اشتاین شنایدر Steinschneider از عبری ترجمه کرده.

۱۱- نسخهٔ کتابخانه لیدن ۱۳۳ ص ۳۳-۴۸ ترجمهٔ روسکا Ruska درمجله ایزیس ۵ : ۲۶ - ۵۰ سال ۱۹۲۲

۱۲ - نسخهٔ موزهٔ بریتانیا بنشانهٔ Add 7473 ورق ۱-۵ . این‌نسخه‌محتوی مجموعه‌ای ازرسائل حکمتی‌نفیس ونادر است مورخ بسال ۶۳۹ هجری بخطی زیبا ولی بدبختانه از اغلاط فاحشه خالی نیست و مادر این رساله اغلاط آنرا حتی‌المقدور اصلاح کرده‌ایم.

۱۳- ج ۱ ص ۳۰۹-۳۲۱

چند کتاب را باسامی مختلف آورده که ظاهراً همه اسم یک کتاب و مقصود از تمام آنها همین کتاب موضوع بحث ماست و آن اسامی این است: «کتاب سیرة الحکما»[۱۴] و «کتاب فی‌سیرة الفاضله» و «سیرة المدینة الفاضله»[۱۵] و «کتاب فی‌سیرته». قفطی و ابن‌الندیم نیز این کتاب را «کتاب فی‌سیرة الفاضله» یادداشت کرده اند.

موضوع کتاب سیرة الفلسفیة چنانکه ظاهر عنوان آن‌مینماید تنها شرح آراءاخلاقی محمدبن زکریای رازی نیست بلکه اهمیت خاص آن از این بابت است که رازی در آن از شخص خود گفتگو میکند و از سیرهٔ خویش و پسندیده بودن آن مدافعه‌مینماید چه این دانشمند حکیم پس از رسیدن بمراحل شیخوخیت کسانی را دیده بوده است که منکر مقام فلسفی او بوده و سیرهٔ اخلاقی اورا مورد سرزنش و انتقاد قرار میداده‌اند. رازی در این رساله با ایمان کامل بمقام بلند خود اعتراضات مخالفین را رد میکند و عدم انحراف خود را از سیرهٔ اخلاقی که اتخاذ کرده بوده و

۱۴- حاجی خلیفه درجلد سوم کشف‌الظنون ص ۶۴۰ (طبع فلوگل) این کتاب را «سیرة الخلفا» نامیده واین ظاهراً غلطی است از ناشر کتاب. مترجم گوید: ظاهراً آقای استاد کراوس را در اینجا اشتباهی دست داده وکتاب سیرة‌الخلفاءرازی رابا کتاب سیرة الفلسفیه یاسیرة‌الحکما خلط کرده چه رازی بشهادت مسعودی در مقدمهٔ مروج‌الذهب کتابی در تاریخ خلفا داشته وباحتمال قوی حاجی خلیفه هم‌اسم این کتاب را از مقدمهٔ مروج‌الذهب مسعودی برداشته‌است. (عباس اقبال)

۱۵- این عنوان باعنوان کتاب رازی درست نمی‌سازد زیرا که رازی ظاهراًهیچ کتابی در سیاست مدن ننوشته وگویا مؤلفین در این مورد او را بافارابی اشتباه کرده‌اند.

خدماتیرا که بوسیلهٔ دانش خویش بمردم نموده یادآور میشود و چون رازی طبیبی بوده است دور ازمشرب متزهدین و پیرو سیرهٔ اطبای قدیم یونانی و طالب احراز مقامی نظیر ایشان کاملا اهمیت درجهٔ خدمتگزاری خود را بابناء جنس خود درمی‌یافته است.

انصافاً در تاریخ تمدن اسلامی کمتر نماینده‌ای دیده شده است که مثل رازی از مدعائی که آنرا عین حق میدانسته باقوتی تمام دفاع کند و تا این درجه در امری که سیرهٔ شخص مدعی علیه مورد اعتراض بوده ایمان و صمیمیت بخرج دهد و اگر در این مقام نظیری جهت رازی بتوان یافت همانا حنین‌بن‌اسحاق مترجم است که پاره‌ای قسمت‌ها از سیرهٔ او را که بقلم خود او نگاشته شده بوده ابن ابی‌اصیبعه در طبقات الاطباء آورده[۱٦]. حنین‌بن اسحاق که مثل رازی از علمای عظیم‌الشأن است و تمام عمر خود را بوسیلهٔ ترجمه در شناساندن معارف یونانی بمسلمین گذرانده مورد حسد و ملامت مخالفین قرار گرفته بوده تا آنجا که بر اثر همین قبیل پیش‌آمدها از چشم خلیفه نیز افتاده و این کیفیت او را بر آن داشته که مانند رازی با جسارت و صفای تمام از مقام و سیرهٔ خود دفاع کند و بر اعتراض و ملامت گویان جواب گوید.

رازی در این کتاب سیرهٔ اخلاقی خود را تعقیب سیرهٔ سقراط حکیم معرفی میکند و او را امام و قدوهٔ خود میشمارد

۱٦- تاریخ‌الاطباء ۱ : ۱۹۱

و آرزوی او تشبه باین حکیم است. صاحب کتاب اعلام‌النبوه یعنی ابوحاتم رازی اسماعیلی از محمدبن زکریای رازی که‌در آن ایام هدف تیر طعنهٔ جمیع دعاة اسماعیلی بوده‌چنین‌یاد میکند: «زعم‌الملحدای‌الرازی انه استدرك بفطنته مالم یفطن له من‌تقدمه و ابدع مقالته‌السخیفة و زعم انه نظیر بقراط فی‌الطب و سقراط فی‌استخراج اللطائف[۱۷]»

این نوع تجلیل مقام از سقراط که رازی در نوشته‌های خود بآن می‌پردازد در تاریخ حکمت اسلامی قابل توجه خاصی است. ابویعقوب کندی فیلسوف اول کسی است در اسلام که متوجه اهمیت شأن سقراط حکیم شده و چندین کتاب در باب او نوشته که بدبختانه امروز تمام آنها مفقود است و یکی از آن جمله در باب مرگ این حکیم بوده است.[۱۸]

حکایت مرگ سقراط در تاریخ حکمت اسلامی اهمیت مخصوصی پیدا کرده چنانکه نگارندگان رسائل اخوان الصفا سقراط را شهید راه حقیقت و نمونهٔ کامل مردی که در مقابل قضا و قدر تسلیم باشد شمرده و شهادت او را در شمار شهادت عیسی و شهدای کربلا آورده‌اند[۱۹] و عین این درجه از شهادت

---

۱۷ - صفحهٔ ۲۳۶ از نسخه خطی

۱۸ - الفهرست ص ۲۶۰ وابن ابی اصیبعه ۱ : ۲۱۲ وقفطی ص ۳۷۴

۱۹ - رسائل اخوان‌الصفا (چاپ بمبئی) ج۴ صفحات ۱۱۹ و ۱۳۵ و ۲۱۴ و ۲۷۹. قسمتی ازاین بیانات‌را در طبقات‌الاطباء (۱ : ۴۳) و قفطی (ص ۱۹۷)

بقیه پاورقی در صفحه بعد

را آباء کلیسای مسیحی در مغرب بسقراط نسبت داده‌اند[۲۰].

درکتاب سیرت فلسفی رازی از سیرت سقراط حکیم دو تقریر مذکور است یکی آنکه مخالفین رازی سقراط را بآن میشناخته و بدیگران میشناسانده‌اند ، دیگری سیرتی که رازی از حکیم مزبور بدست داده.

خصوم رازی سقراط را مردی ناسک و گوشه گیر و دشمن انتظامات اجتماعی و مخالف تولید مثل و بقای‌نسل معرفی میکرده‌اند درصورتیکه پیش رازی سقراط مردی است وطن‌پرست و تا حدی شریک در امور اجتماعی هموطنان خود و برخلاف تهمت مخالفین دشمن بقای نسل نبوده و خود نیز بتولید مثل

بقیهٔ پاورقی صفحهٔ قبل

نیز میتوان یافت. ماسین یون درکتاب سابق‌الذکر خود (ص ۱۸۶، حاشیهٔ ۴) یکی از بیانات منسوب بسقراط را در اخوان‌الصفا با بیاناتی از حلاج تطبیق کرده. بعلاوه متصوفه سقراط رایکی از مراجع‌اسناد خود میدانند (رجوع کنید بدیوان حلاج تألیف ماسین‌یون در مجله آسیائی ۱۹۳۱ ص ۱۳۷ و حکمة‌الاشراق سهروردی (ص ۳۷۱). دراین اسنادات متصوفه سقراط را در ردیف هرمس واغاثوذیمون و ابیدقلس وافلاطون وحلاج وابن‌سبعین می‌آورند. در نوشتجات جابربن حیان ذکر بعضی رسائل در کیمیا منسوب بسقراط هست وجابر درکتاب‌الخواص‌الکبیر گوید کسی که بمعرفت کامل برسد بسقراط تقرب می‌جوید. در باب سقراطی که افلاطون درکتاب ضیافت بتقریر حال اوپرداخته رجوع کنیدبکتاب مصارع‌العشاق سراج‌ص۴

۲۰- رجوع کنید بتألیفات هارناك Harnack بنام سقراط وکلیسای قدیم (۱۹۰۱) وتاریخ عقاید (۱ : ۵۰۷ طبع چهارم) وکتاب گفکن Geffken باسم سقراط وعالم عیسویت قدیم (۱۹۰۸)

پرداخته است.

رازی سعی میکند که این دو تقریر متضاد ازسیرت سقراط را بهم وفق دهد و بگوید که سقراط دو دوره زندگانی داشته و اگر در دورهٔ اول چنان میزیسته است که مخالفین گویند بر خلاف در دورهٔ دوم آن سیره را داشته که رازی مداح و پیرو آن است.

اما باید فهمید که این دو تقریر متضاد از سیرت سقراط که در میان مسلمین انتشاریافته ازکجا ناشی است ومنشاء ومبداء هریک چه بوده. ظاهراً سیره‌ای که رازی از سقراط نقل میکند از مکالمات افلاطون بخصوص ازکتاب ضیافت اوناشی شده درصورتیکه تقریر مخالفین از روایات حکمای کلبی‌مخصوصاً آن تیس‌تن[۲۱] مأخوذ است و امری که این نکتهٔ ثانوی راتأیید میکند اینکه دشمنان سقراط در تقریر سیرهٔ او این حکیم را « خم‌نشین » و بیابان‌گرد دانسته وپاره‌ای از اقوال دیوجانوس‌را باو نسبت داده‌اند[۲۲] واز سیرت فلسفی رازی چنین استنباطمیشود که این‌دو روایت از سیرت سقراط که منشاء آن بسیار قدیمی

۲۱- Antisthène

۲۲- در قدیم اپیکتتوس Epictète درکتاب مقالات خود (ج ۲ص ۱۳ و ۱۶ و ج ۳ ص ۲۱ و ۲۶ وج ۴ ص ۹ و ۱۱) سقراط رابادیوجانوس قیاس کرده. در مشرق خم‌نشینی راکه از مزایای زندگی دیوجانوس بوده علاوه‌بسقراط بافلاطون نیز نسبت میداده‌اند واین بیت حافظ شاهدآن است که گوید :

جز فلاطون خم نشین شراب   سرحکمت بما که گوید باز

(عباس اقبال)

است هنوز تا قرن نهم میلادی (سوم هجری) در میان مردم سایر بوده است.

اگر بشود گفت که رازی در تقریر سیرت پسندیدهٔ سقراط بمنقولات کتب افلاطون یا مؤلفات کندی نظر داشته منبع مخالفین او در نقل روایت حکمای کلبی در باب سیرت دیگر سقراط درست مشخص نیست واین روایت ثانی را بعضی دیگر از مؤلفین اسلامی نیز نقل کرده‌اند از قبیل قفطی که درابتدای شرح‌حال سقراط مینویسد که او را « سقراطالجب » گویند چه در جب (چاه) یادنّ (خم) می‌نشست وهرگز منزلی‌دیگر اختیار نکرد. همچنین امیرابوالوفاء مبشربن فاتک در کتاب مختارالحکم و محاسن‌الکلم که بسال ۴۴۵ هجری تألیف یافته وابن‌ابی‌اصیبعه نیز آنرا در دست داشته[۲۳] از سقراط بهمین شکل سخن میراند وبعضی از اقوال مشهور دیوجانوس از قبیل جواب او را باسکندرکه « از مقابل آفتاب من برخیز » بسقراط نسبت میدهد.

اشتاین شنایدر عقیده دارد که مؤلف مختارالحکم کتاب تاریخ‌الحکمای حنین‌بن اسحق راکه امروز مفقود است دردست

۲۳- تاریخ ادبیات عرب تألیف بروکلمن (۱ : ۴۵۹) . غیر از نسخی که بروکلمن بدست داده نسخهٔ نفیسی از این کتاب در موزهٔ بریتانیا (Or. 8691) هست بنام منثور الحکم بدون تعیین نام مؤلف و قسمت راجع بسقراط در ورق۲۸-۴۴ است تحت عنوان « اخبار سقراطالزاهد » . قسمتی از این اخبار را که راجع بسیرت زهد سقراط است بل Boll از روی ترجمهٔ لاتینی دورنزی De Renzi موردمطالعه قرار داده ونتیجه تتبع خود را در مقاله‌ای بعنوان « بطلمیوس قلوذی از لحاظ‌فلسفی» در ضمیمهٔ سالنامهٔ فقه‌اللغهٔ آلمان در ۱۸۹۴ طبع کرده.

داشته. اگر این فرض صحیح باشد میشود احتمال داد که مخالفین رازی روایت خود را درباب سیرت سقراط ازکتاب مذکور حنین بن اسحاق گرفته باشند.

اگر چه قسمت اول و آخر کتاب سیرت فلسفی رازی در مدافعه از سیرت خود اوست لیکن قسمت وسط متضمن شرح سیرتی است که هرفیلسوفی باید بآن متصف باشد. در اینجا مقصودما بیان جزئیات آرائی که رازی درکتاب خود آورده‌است نیست چه این بحث باید بعد از مطالعهٔ دقیق سایر مؤلفات او که غالب آنها هنوز بطبع نرسیده ورازی در اکثر مواردخواننده‌را بآنها حواله میدهد مورد مطالعه قرار گیرد و نگارنده امیدوار است که بعدها مجموع آراء و عقاید حکمی رازی را در تألیفی علیحده انتشار دهد.

رازی در این کتاب در ضمن شش دستور اصولی را که هر فیلسوفی باید رعایت کند توضیح میدهد ودر میان این اصول آنکه بیش از همه رازی بآن اهمیت می‌نهد مسئله لذت وألم است.

اهمیتی که مسئله لذت و ألم در سیرت حکمی رازی داشته از منابع دیگر نیز معلوم است وناصرخسرو در زادالمسافرین قسمت مهمی از یکی از رسائل رازی راکه « کتاب‌اللذة » نام داشته نقل کرده[۲۴] ودر کتاب طب روحانی نیز رازی شرحی از

۲۴- زادالمسافرین ص ۲۳۱-۲۳۵ ورد ناصرخسرو براقوال رازی در این‌باب ص ۲۳۵ - ۲۴۴ مخصوصاً در ص ۲۳۵ که گوید : « این جمله که یاد کردیم‌قول محمدبن زکریاست اندر مقالتی که مرآن را مفرد برشرح لذت بنا کرده است».

این مقوله بحث نموده است[۲۵].

یکی از مؤلفین متأخر شیعی یعنی ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت در کتاب‌الیاقوت از تألیفات خود یکی از آراء فلسفی راجع بمسئلهٔ لذت وألم را مورد انتقاد قرار میدهد وعلامهٔ‌حلی که کتاب‌الیاقوت را شرح کرده این رأی مخصوص را ازمحمدبن زکریای رازی میداند[۲۶].

ابوعلی مسکویه نیز همچنانکه «دوبوئر» اشاره کرده در کتاب‌الاخلاق خود[۲۷] باین رأی رازی راجع بلذت اشاره نموده است.

مقالهٔ رازی راجع بلذت چنانکه در منابع مذکور درفوق بیان شده با آنچه در این باب درکتاب سیرت فلسفی آمده تفاوت دارد.

ناصرخسرو در زادالمسافرین لذت را از لحاظ مبداء جسمی و نفسانی آن موردبحث قرار میدهد و میگوید که‌لذت

۲۵- ورق ۵۰ از نسخهٔ خطی این کتاب

۲۶- این فقره را اول بار عباس اقبال درکتاب‌جلیل‌القدر خود خاندان‌نوبختی (طهران‌۱۹۳۳) ص ۱۶۸ ببعد روشن ساخته‌است واگرچه آقای اقبال‌زمان‌مؤلف یاقوت را در حدود قرن چهارم تعیین نموده لیکن عقیدهٔ آقای میرزا محمدخان‌قزوینی نظربطرز انشاء کتاب براین‌است که مؤلف نبایستی فاصلهٔ زیادی با عصر علامهٔ‌حلی که در ۷۲۶ مرده داشته باشد. بنابقول علامهٔ حلی رازی رأی‌خود را درباب لذت از فورون‌لذی Pyrrhon گرفته. قفطی (۲۵۹ - ۲۶۰) نیز فلسفهٔ رازی رابافلسفه فورون‌لذی از یک منشاء میداند. اشارهٔ مختصری هم برأی رازی در باب لذت‌درشرح تجریدالکلام خواجه نصیر طوسی بقلم علامهٔ قوشجی (ص ۳۱۳ از چاپ سال‌۱۳۰۷ه) چنانکه دوستانه آقای خدیری بمن نشان داده هست.

۲۷- چاپ مصر سال ۱۳۲۹ ص ۳۵ ببعد.

کیفیتی ثابت نیست بلکه برگشت جسم‌است بحالت طبیعی بعد از آنکه درك ألمی موجب اختلال این حالت شده بوده است. «دوبوئر» سابقاً باین نکته پی برده بود که این شکل تعریف لذت مقتبس ازکتاب طیماوس افلاطون است و منقولات ناصرخسرو را دراین باب میتوان در حقیقت در حکم شرح محتویات کتاب افلاطون راجع باین فقره دانست.

برخلاف رازی درکتاب سیرت فلسفی لذت و ألم را از لحاظ اخلاقی تحت مطالعه می‌آوردومیگوید که فیلسوف‌حقیقی کسی است که از لذاتی که مایهٔ خسران عقل واخلاق است احتراز جوید و علم و عدل را که سلب لذت واقعی بعد ازمرگ است بر لذایذ جسمانی ترجیح نهد لیکن اختیار این سیرت مستلزم آن نیست که مرد شیوهٔ مرتاضین هند را در سوختن جسد و افکندن خود برآتش سوزان یا سیرهٔ مانویه را در ترك جماع وگرسنه وتشنه وپلید نگاه‌داشتن خود و یا روش‌نصاری را در رهبانیت وانزوای در صوامع ویا طریقهٔ جمعی ازمسلمین را در اعتکاف در مساجد وترك مکاسب واقتصار برکم‌خوراکی و درشت پوشاکی اختیارکند واز لذات فعلی چشم بپوشدبلکه باید بدیدهٔ عقل در لذایذ ببیند و آنها را پیشه کند که بعواقبی مولم و تبعاتی وخیم نکشد.

مرتاض ناسك بعقیدهٔ رازی با نفس خود ظالم است وراهی میرود که با سیره واخلاق اسلاف سازش ندارد‌چه‌اسلاف گفته‌اند که فلسفه تشبه بخداوند عز وجل است تاآنجا که

ممکن شود و آن نسبت بنفس عادل و رحیم‌بودن است. فیلسوف واقعی باید سیرتی برگزیند که از زهد و ریا دور واز تعیش و تفنن بری باشد ودر هیچیک از دو ورطهٔ افراط وتفریط نیفتد.

در بیان مسئله ریاضت و تزهد رازی داخل در بحث مسئله‌ای میشود که از قدیم محل نزاع حکما بوده وآن‌مسئله رساندن ألم و درد است. بموجودات ذی‌حس از قبیل کشتن آنها بشکار ویا استفاده از آنها در بارکشی وسواری وغیره.

رازی برخلاف بعضی از حکمای سلف مثل فلوطرخس (پلوتارك) وپورفیریوس آزار رساندن بحیوانات و قتل را درمورد ضرورت ومطابق طریقه‌ای عقلی با رعایت عدالت‌وانصاف جایز میشمارد ومیگوید که این نوع ألم را در جائی که‌امید دفع ألمی عظیمتر از آن در پیش باشد میتوان روا داشت مثلاً اسب را در موقعی که خطر جان درمیان است میتوان بضرب رکاب برتاختن برانگیخت یا بر عضوی متعفن داغ نهاد ودر صورت ترس از امراض دردناك‌دوائی تلخ نوشید یا ترك‌طعام لذیذکرد ، با این حال جای این سئوال باقی است که رازی که بمذهب تناسخ قائل بوده چگونه میتوانسته‌است که بین عقاید تناسخی خود واین رأی خاص درباب آزار بحیوانات بتهیهٔ راه توفیقی در ذهن خویش قادر آید!

* * *

در خاتمهٔ این مقدمه لازم میدانم تشکرات صمیمانهٔ خودرا تقدیم آقای میرزا محمدخان قزوینی نمایم که‌با کمال محبت

با ناشر این اوراق در قرائت این رساله مساعدت کرده وبا تصحیح بعضی مواضع بر او منت گذاشته‌است.

السيرة الفلسفية

«متن»

بسم الله الرحمن الرحيم

قال أبو بكر محمد بن زكريّاء الرازىّ — ألحقَ الله روحه بالرّوح والراحة —:

إنّ ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل لمّا رأونا نُداخِل الناسَ ونتصرّف فى وجوهٍ من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا أنّا حائدون عن سيرة الفلاسفة ولا سيّما عن سيرة إمامنا سقراط المأثور < عنه > أنه كان لا يَغشَى الملوكَ ويستخفّ بهم إن هم غشَوه ولا يأكل لذيذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ولا يبنى ولا يقتنى ولا يُنسِل ولا يأكل لحماً ولا يشرب خمراً ولا يشهد لهواً بل كان مقتصراً على أكل الحشيش والالتفاف فى كساءٍ خَلَقٍ والإيواء الى حُبٍّ فى البرّيّة، وأنه أيضاً لم يكن يستعمل التقيّة للعوامّ ولا للسلطان بل يجبهم بما هو الحقّ عنده بأشرح الألفاظ وأبيَنها. وأمّا نحن فعلى خلاف ذلك. ثم قالوا فى مساوئ هذه السيرة التى سار بها إمامنا سقراط إنها مخالفة لِما عليه مجرى الطبع وقوام الحرث والنسل وداعية إلى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم. وسنُجيبهم بما عندنا فى ذلك إن شاء الله

فنقول: أمّا ما أثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك منه، لكنهم جهلوا منه أشياء أُخَر وتركوا ذكرها تعمّداً لوجوب موضع الحجّة علينا. وذلك أنّ هذه الأمور التى أثروها عن سقراط قد كانت منه فى ابتداء أمره إلى مدّة طويلة من عمره، ثم انتقل عن كثير منها حتى إنه مات عن بنات وحارب العدوّ وحضر مجالس اللهو وأكل الطيّبات إلّا من اللحم وشرب يسير المسكر. وذلك معلوم مأثور عند من عُنى باستقصاء أخبار هذا الرجل. وإنما كان منه

(٢) ابو نصر خ — (٤) حائدين خ — (٥) لا يغشا خ — (١٥) لعل الصواب: أو تركوا — (١٦) ان بعده الامور خ — (١٧) عن سات خ

ما كان فى بدء أمره لِشِدّة عجبه بالفلسفة وحبّه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات والشغل باللذات إليها ومؤاتاة طبعه له على ذلك، واستخفافه واسترذاله
٢و لِمن لم يلاحظ الفلسفة بالعين التى تستحق أن تلاحَظ بها وآثر ما هو أخسّ | منها عليها. ولا بدّ فى أوّل الأمور المشوقة المعشوقة من فضل ميل إليها وإفراط فى حبّها ولزومها وشنآن المخالفين فيها، حتى إذا وغل فيها وقرّت الأمور به قرارها سقط الإفراط فيها ورجع إلى الاعتدال، كما يقال فى المثل «لكلّ جديد لذة». فهذه كانت حال سقراط فى تلك المدّة من عمره، وصار ما أُثِر عنه من هذه الأمور أشهر وأكثر لأنها أطرف وأعجب وأبعد من أحوال الناس؛ والناس مُولَعون بإذاعة الخبر الطريف النادر والإضراب عن المألوف والمعتاد. فلسنا إذاً بمخالفين للأمر الأحمد من سيرة سقراط وإن كنّا مقصّرين عنه فى ذلك تقصيراً كثيراً ومقرّين بالتقص عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبّة العلم والحرص عليه. فخلافنا إذاً لسقراط ليس فى كيفيّة السيرة بل فى كميّتها، ولسنا بمنتقصين إن أقررنا بالنقص عنه إذ كان ذلك هو الحق وكان الإقرار بالحق أكثر شرفاً وفضيلةً. فهذا ما نقوله فى هذا الموضع

وأمّا ما عابوه من سيرتَى سقراط فإنّا نقول: إنّ المعيب منها بحقّ أيضاً كميّتها لا كيفيّتها إذ من البيّن أنه ليس الانهماك فى الشهوات وإيثارها الأمر الأفضل الأشرف على ما بيّنّا فى كتابنا «فى الطب الروحانى»، لكن الأخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بدّ منه أو بمقدار ما لا يجلب ألماً < بفضل > على اللذة المصابة منها. وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذى هو المعيب بالحقيقة والداعى إلى خراب العالم وبوار الناس، إذ قد عاد إلى أن أنسل وحارب

(٣) لمن لا يخالط خ — (٩) مولوعون خ — والاطراب خ — (١١) ومقرون خ — (١٣) ولسنا عمصى ان قربنا خ — (١٥) نحق خ — (١٨) <بفضل> : راجع ص ١٠٢ س ٢، او: < يرجح > (راجع ص ١٠٣ س ٢)، او: <زائداً>

العدوّ وحضر مجالس اللهو . ومَن فعل ذلك فقد خرج عن أن يكون ساعياً فى خراب الدنيا وبوار الناس ، وليس يجب أن لا يكون كذلك حتى يكون مغرقاً فى الشهوات . ونحن وإن كنّا غير مستحقّين لاسم الفلسفة بالإضافة إلى سقراط فإنّا مستحقّون لاسمها بالإضافة إلى الناس غير المتفلسفين

وإذ قد جرى فى هذا المعنى ما جرى فلنتمّ القول فى السيرة الفلسفيّة لينتفع بها محبّو العلم ومؤثروه

فنقول : إنّا نحتاج أن نبنى أمرنا فيما هو غرضنا المقصود فى هذه المقالة على أصولٍ قد تقدّم بياننا لها فى كتب أُخَر لا بدّ من الاستعانة لتخفيف ما فى هذه المقالة بها . فمنها كتابنا « فى العلم الإلهىّ » ، وكتابنا « فى الطبّ الروحانىّ » ، وكتابنا « فى عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة » ، وكتابنا الموسوم « بشرف صناعة الكيمياء » ، ولا سيّما كتابنا الموسوم « بالطبّ الروحانىّ » ، فإنّه لا غنى عنه فى استتمام غرض هذه المقالة والأصول | التى نبنى عليها فروع ٢ ظ
السيرة الفلسفيّة ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضاباً . وهى : أنّ لنا حالةً بعد الموت حميدةً أو ذميمةً بحسب سيرتنا كانت مدّةَ كون أنفسنا مع أجسادنا ، وأنّ الأمر الأفضل الذى له خُلقنا وإليه أُجْرِىَ بنا ليس هى إصابة اللذّات الجسدانيّة بل اقتناء العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا إلى العالم الذى لا موت فيه ولا ألم ، وأنّ الطبيعة والهوى يدعواننا إلى إيثار اللذّة الحاضرة وأمّا العقل فكثيراً ما يدعونا إلى ترك اللذّات الحاضرة لأمور يؤثرها عليها ، وأنّ المالك لنا الذى منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد إيلامنا ويكره لنا الجور والجهل ويحبّ منّا العلم والعدل فإنّ هذا

(١٠) بفصول خ — (١٢) متممن استكام خ — التى تبنا خ — (١٣) سيرة خ — ونقتضبها اقتضاء خ — (١٧) تدعوا بنا خ — (١٨) فكثير ما خ — (١٩) رحيا خ

الملك يعاقب المؤلم منّا <و> مَن استحقّ الإيلام بقدر استحقاقه ، وأنه لا ينبغي أن نحتمل ألماً فى جنب لذةٍ يفضل عليها ذلك الألم فى كمّيته وكيفيته ؛ وأنّ البارئ جلّ وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك ممّا به قوام العالم وقوام المعيشة . فلتكن لنا مسلَّمةً لنبنى عليها

فنقول : إنه إذا كانت لذات الدنيا وآلامها منقطعةً بانقطاع العمر وكانت لذات العالم الذى لا موت فيه دائمةً غير منقطعة ولا متناهية فالمغبون مَن اشترى لذةً بائدةً منقطعةً متناهيةً بدائمة باقية غير منقطعة ولا متناهية . فإذا كان الأمر كذلك تبعه ووجب منه أنه لا ينبغي لنا أن نطلب لذةً لا بدّ فى الوصول إليها من ارتكاب أمر يمنعنا من التخلّص إلى عالم النفس أو يوجب علينا فى عالمنا هذا ألماً مقدارُه فى كميّته وكيفيته أعظم وأشدُّ من اللذة التى آثرناها ، فأمّا سائر ذلك من اللذات فمباحة لنا . على أنّ الرجل الفيلسوف قد يترك كثيراً من هذه المباحات ليمرّن نفسه على ذلك ويعوّدها فيكون ذلك عليه فى الموضع الواجب أهونَ وأيسرَ كما ذكرنا فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » . لأنّ العادة كما ذكر القدماء طبيعة ثانية تسهّل العسير وتؤنس بالمستوحَش منه ، إن كان فى الأمور النفسيّة وإن كان فى الأمور الجسديّة ، كما نرى الفيوج أقوى على المشى والجند أجرأ على الحرب ونحو ذلك ممّا لا خفاء به فى تسهيل العادات للأمور التى كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها . وهذا القول وإن كان وجيزاً مجملاً — أعنى ما ذكرناه فى مقدار اللذة المحصورة — فإنّ تحته من الجزئيّات أموراً كثيرة ؛ على ما قد بيّنّاها فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » .

(٢) يحتمل خ — من جنب خ — علينا خ — (٣) إليها والحراثة خ — (٤) اشبهه خ — ووجب عنه خ (راجع ص ١٠٣ س ٣ و ١٧) — (٩-١٠) من الوصول خ — (١٣) ليمون نفسه خ — (١٦) الامور النفسة خ — (١٧) من تسهيل ؟

فإنه إن كان الأصل الذى وضعناه من أنه لا ينبغى للعاقل أن ينقاد | للذة ٣ و
يخشى معها ألماً يرجح على الألم الذى يصل إليه من مكابدة ترك اللذة وقمع الشهوة صحيحاً حقًّا فى نفسه أو مصادَراً عليه فقد وجب منه وتبعه أنا لو قدرنا فى حالةٍ على أن نملك الأرض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه الله مما كان به يمنعنا من الوصول إلى الخيرة الدائمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغى لنا أن نفعل ذلك ولا نؤثره . ولو استحققنا أيضاً أو كان الاستحقاق غالباً علينا فى أنا إن أكلنا فى المثل طبقاً من رُطَب رَمِدنا عشرة أيام لم ينبغ أن نؤثر أكله . وكذلك الحال فيما بين هذين المثالين اللذين ذكرناهما — على عِظَم أحدهما وصِغَر الآخر بإضافة — من الأمور الجزئية التى كل واحد منها صغير بالإضافة إلى الأعظم كبير بالإضافة إلى الأصغر ؛ مما لا يمكن القول أن يأتى عليه لِكثرة ما تحت هذه الجملة الكلية من الأمور المفردات الجزئية

وإذ قد بان فى هذا الموضع ما أردنا بيانه فلنقصد إلى بيان غرض آخر من أغراضنا تالٍ لهذا الغرض

فنقول : إنه لما كان الأصل الذى وضعناه من أنّ ربّنا ومالكنا مُشفِق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم . وأنّ جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا واختياراتنا بل مما فى الطبيعة فلأمرٍ ضروريّ لم يكن بدّ من وقوعه . ووجب من ذلك أنه لا ينبغى أن نؤلِم مُحِسًّا بتّة من غير استحقاق منه لذلك الإيلام أو لغير صَرْفِنا عنه بذلك الألم ما هو أشدّ منه .

(٤) لعل الصواب : فى الناس — (٥) ما كان به خ — (٦) أيضا وكان خ — (٧) غالب علينا خ — رطب سرمدنا عشرة خ — لم ينبغى خ — (٨) الذى ذكرناهما خ — (٩) كل واحد منهما خ — (١٠) كبير (تصحيح مشكوك فيه) : قبة خ — (١١) تأتى عليه كثرة ما خ — الجملة الكلة (!) من خ — (١٣) تال خ — (١٤) انه كما كان خ — الذى وصفناه خ — (١٥) ايضا وانه خ — (١٧) ان يؤلم محسا منه خ — (١٨) الألم مما هو خ

وتحت هذه الجملة أيضاً تفصيل كثير يُدخِل فيها المظالم جميعاً ، وما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويُفرِط فيه الناس من الكدّ للبهائم فى استعمالها . فوجب أن يكون ذلك كله على قصدٍ وسَنَن وطريق ومذهب عقلىّ عدلىّ لا يُتعدّى ولا يُجاز عنه . فيوقَع الألم حيث يُرجَى به دفع ما هو أعظم منه ، نحو بطّ الجراح وكَىّ العضو النَغِل وشرب الدواء المُرّ البَشِع وترك الطعام اللذيذ خشيةَ الأمراض العظيمة الألمية . وتُكَدّ البهائم كدّاً قصداً لا عنف فيه إلاّ فى المواضع التى تدعو الضرورةُ فيها إلى الإعناف ويوجب العقل والعدل ذلك كحثّ الفرس عند طلب النجاة من العدوّ ، فإنه يجب فى العدل حينئذ أن يُحَثّ ويُتلَف فى ذلك إذا رُجى به خلاص الإنسان ، ولا سيّما إذا كان عالماً خيّراً أو له غَناء عظيم فى وجه من الوجوه العائد صلاحها على جملة الناس ، إذ كان غَناء مثل هذا الرجل وبقاؤه فى هذا العالم أصلح لأهله من بقاء ذلك الفرس . أو كرجلين وقعا فى

٣ظ بَرّيّةٍ لا ماء فيها ومع أحدهما من الماء ما يمكن أن يخلص به | نفسه دون صاحبه ، فإنه ينبغى فى تلك الحالة أن يُؤثَر بالماء أعوَدُ الرجلين على الناس بالصلاح . فهذا هو القياس فى أمثال هذه الأمور وأشباهها

وأمّا الصيد والطرد والإبادة والإهلاك فينبغى أن يكون للحيوان الذى لا يعيش كمال العيشة إلاّ باللحم كالأُسْد والنمور والذئاب وما أشبهها ؛ والتى يعظم أذاها ولا مطمع فى استصلاحها ولا حاجة فى استعمالها مثل الحيّات والعقارب ونحوها . فهذا هو القياس فى أمثال هذه الأمور . وإنما جاز أن تُتلَف هذه الحيوانات من جهتين : إحداهما أنها متى لم تُتلَف أتلفت حيواناتٍ كثيرة .

---

(١) تدخل خ — وما يلتذ خ — (٣) فيوجب خ — (٤) يجاز عنه خ — يرجى به ومع ما خ — (٥) الجراح خ — (٦) الالمة خ — (٧) الذى تدعو خ — لعل الصواب : إلى الإعنات — (١٠) صلاحه على خ — (١١) وقفا فى خ — (١٦) التى يعظم خ

فهذا باب خاصّ بأمثال هذه الحيوانات ، أعنى التى لا تعيش إلا باللحم . وأمّا الأخرى فإنه ليس تخلص النفوس من جُثَثِ من جُثَث الحيوانات إلاّ من جُثّة الإنسان فقط . وإذا كان الأمر كذلك كان تخليص أمثال هذه النفوس من جُثثها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص . فلمّا اجتمع للتى لا تعيش إلاّ باللحم الوجهان جميعاً وجب إبادتها ما أمكن ، لأنّ فى ذلك تقليلاً من ألم الحيوان ورجاء أن تقع نفوسها فى جُثَث أصلح

وأمّا الحيّات والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها أنها مؤلِمة للحيوان ولا تصلح أن يستعملها الإنسان كما يستعمل البهائم المعمولة فجاز لذلك إهلاكها وإبادتها . وأمّا الحيوان المعمولة والعائشة بالعشب فلم يجب إبادتها وإهلاكها بل الرفق بالمعمولة على ما ذكرنا والاستقلال من الاغتذاء بها ما أمكن ومن إنسالها لئلاّ تكثر كثرةً تُحوِج إلى إكثار ذبحها ؛ لكن يكون ذلك بقصدٍ وبحسب الحاجة . ولولا أنه لا مطمع فى خلاص نفس من غير جُثّة الإنسان لَما أطلق حُكم العقل ذبحها البتّة . وقد اختلف المتفلسفون فى هذا الأمر فرأى بعضهم أن يغتذى الإنسان باللحم ولم يَرَ بعضهم ذلك ، وسقراط ممّن لم يُجِزْ ذلك

ولمّا كان ليس للإنسان فى حُكم العقل والعدل أن يؤلِم غيره تبع ذلك أنه ليس له أن يؤلِم نفسه أيضاً . وصار تحت هذه الجملة أيضاً أمور كثيرة يدفعها حكم العقل ؛ نحو ما يعمله الهند من التقرُّب إلى الله بإحراق أجسادها وطرحها على الحدائد المشحوذة ؛ ونحو المنانيّة وجبّها أنفسها إذا نازعتها إلى الجماع وإضنائها بالجوع والعطش وتوسيخها باجتناب الماء واستعمال البول مكانه

وممّا يدخل فى هذا الباب وإن كان دونه كثيراً ما يستعمله النصارى

(٤) شبيه خ — (٥) تقليل خ — (٨) هلاكها خ — (١٣) وفيه اختلف خ — (١٤) لم يرى خ — ممن لم يجرى ذلك خ — (١٨) ونحو الطنانية وجبها خ — (٢٠) مما يستعمله خ

من الترهُّب والتخلّ في الصوامع وكثير من المسلمين من لزوم المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وبشعه ومُؤذِى | اللباس وخشنه : فإنّ ٤ و
ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يُدفَع به ألم أرجح منه . وقد كان سقراط يسير مثل هذه السيرة من أوّل عمره غير أنه تركها فى آخر عمره على ما ذكرنا قبل . وفى هذا الباب بين الناس تباين كثير جدًّا غير متطرَّق به . ولا بدّ أن نقول فى ذلك قولاً مقرِباً ليكون مثالاً

فنقول : إنه لمّا كان الناس مختلفين فى أحوالهم فنهم غذىّ نعمة ومنهم غذىّ بؤس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات مطالبةً أكثر كالمغرمين بالنساء أو بالخمر أو حبّ الرياسة ونحو ذلك من الأمور التى فيها بين الناس تفاوُت كثير صار الألم الذى يقع بهم من قمع شهواتهم مختلفاً اختلافاً كثيراً بحَسَب اختلاف أحوالهم . فصار المولود من الملوك والناشئ فى نعمهم لا تحتمل بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالإضافة إلى ما يقنع به المولود من العامّة ، لكن يتألّم من ذلك ألماً شديداً ، أو المعتادون أيضاً إصابةَ الذٍّ مّا من اللذّات يتألمون عند المنع منها وتكون المؤونة عليهم متضاعفةً وأبلغ وأشدّ ممّن لم يعتدّ تلك اللذّة ؛ ومن أجل ذلك أنه لا يمكن أن يكون تكليفهم كلهم تكليفاً سواءً بل مختلفاً بحسب اختلاف أحوالهم . فلا يكلَّف المتفلسف من أولاد الملوك أن يلزم من الطعام والشراب وسائر أمور معايشه ما يكلَّف أولاد العامّة إلاّ على تدريج إن دعت ضرورة . لكن الحدّ الذى لا يمكن أن يُتجاوز هو أن يمتنعوا من الملاذّ التى لا يمكن الوصول إليها إلاّ

(١) من الترهيب خ — فى لزوم خ — (٢) الطعام وخشنه خ — (٣) الا أرجح منها خ — (٥) كثيرة خ — لعل الصواب : غير متطرق إليه — (٨) ببعض خ — (١١) والناس فى خ — (١٣) اصابة اللذة خ — (١٥) مما لم يعتاد خ — (١٧) المتفلسفون خ — (١٨) ما يكلفه خ — (١٩) الملاذّ الذى خ

بارتكاب الظلم والقتل وبالجملة بجميع ما يُسخِط الله ولا يجب فى حكم العقل والعدل، ويُباح لهم ما دون ذلك. فهذا هو الحدّ من فوق أعنى فى إطلاق التنعّم. وأمّا الحدّ من أسفل أعنى فى التقشّف والتقلّل فأن يأكل الإنسان ما لا يضرّه ولا يمرض عليه ولا يتعدّى إلى ما يستلذّه غايةَ الاستلذاذ ويشتهيه فيكون القصد إليه للذّة والشهوة لا لسدّ الجوع. ويلبس ما تحتمله بشرته مُن غير أذى ولا يميل إلى الفاخر والمنقّش من اللباس. ويسكن ما يقيه من الحرارة والبرد المفرطين ولا يتعدّى إلى المساكن الجليلة البهيّة المنقوشة المزخرفة إلّا أن يكون له من سعة المال ما يمكن أن يتّسع معه فى مثل هذه الأمور من غير ظلم ولا تعدٍّ ولا إجهاد لنفسه فى الاكتساب. ولذلك يفضل فى هذا المعنى المولودون من الآباء الفقراء والناشئون فى الأحوال الرثّة لأنّ التقلّل والتقشّف على أمثال هؤلاء أسهل كما كان التقلّل والتقشّف على سقراط أسهل منهما على افلاطون. وما بين هذين الحدّين فباح لا يخرج به مستعمِله من اسم الفلسفة بل يجوز أن يسمّى بها، وإن كان | الفضل فى الميل إلى الحد الأسفل دون الأعلى ٤ ظ
وكانت النفوس الفاضلة وإن كانت مصاحِبةً لأجسادٍ غُذيت فى نعمة تأخذ أجسادَها بالتدرّج إلى الحدّ الأسفل. فأمّا مجاوزة الحدّ الأسفل فخروج عن الفلسفة إلى مثل ما ذكرنا من أحوال الهند والمنانيّة والرهبان والنسّاك، وهو خروج عن السيرة العادلة وإسخاط الله تعالى بإيلام النفوس باطلاً واستحقاقٌ

(٣) التقشف والتعلل خ — مما لا خ — (٤) ولا يعدا الا ما يستلذ عليه الاستدلال خ — ويكون خ — (٦) ويسكن بما يوقيه خ — (٧) والنقوشة خ — (٩) ولذلك يفضل فى خ — (١٠) لأن التعال خ — (١١) كان التعلل خ — أسهل منها على خ — (١٢) وما بين : وسائين خ — (١٣) فى الثل الى خ — (١٤) من نعمة خ — (١٤-١٥) بأخذ أجسادها خ — (١٦) والثانية خ — (١٧) باطلاق استحقاق خ

للإخراج عن اسم الفلسفة . وكذلك الحال فى مجاوزة الحدّ الأعلى ؛ نسأل الله واهب العقل وفارج الغمّ وكاشف الهمّ توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو الأرضى عنده والأزلف لنا لديه

وجملةً أقول : إنه لمّا كان البارئ عزّ وجلّ هو العالم الذى لا يجهل والعادل الذى لا يجور وكان العلم والعدل والرحمة بإطلاق وكان لنا بارئاً ومالكا وكنّا له عبيداً مملوكين وكان أحبّ العبيد إلى مواليهم آخذهم بسِيَرهم وأجراهم على سننهم كان أقرب عبيد الله جلّ وعزّ إليه أعلمهم وأعدلهم وأرحمهم وأرأفهم . وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً « إنّ الفلسفة هى التشبّه بالله عزّ وجلّ بقدر ما فى طاقة الإنسان » ، وهذه جملة السيرة الفلسفيّة . فأما تفصيلها فعلى ما فى « كتاب الطبّ الروحانىّ » ، فإنّا قد ذكرنا هناك كيف تنزع الأخلاق الرديئة عن النفس وكم مقدار ما ينبغى أن يُجرى عليه المتفلسف أمرَه فى الاكتساب والاقتناء والإنفاق وطلب مراتب الرياسة

وإذ قد بيّنّا ما أردنا بيانه فى هذا الموضع فنرجع ونبيّن <ما> عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر أنّا لم نَسِرْ بسيرةٍ إلى يومنا هذا — بتوفيق الله ومعونته — نستحقّ أنّ نخرج بها عن التسمية فيلسوفاً . وذلك أنّ المستحِقّ لمحو اسم الفلسفة عنه مَن قصّر فى جزءى الفلسفة جميعاً — أعنى العلم والعمل — بجهل ما للفيلسوف أن يعلمه أو سار بما ليس للفيلسوف أن يسير به . ونحن بحمد الله ومنّه وتوفيقه وإرشاده فبُرَآء من ذلك . أمّا فى باب العلم فمن قِبَل أنّا لو لم تكن عندنا منه إلا القوة على تأليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعاً عن أن يُمحَى عنّا اسم الفلسفة فضلاً عن مثل كتابنا « فى البرهان » و « فى العلم الإلهى » .

(١٠) يعرع خ — (١٤) ونذكر الالم خ — (١٥) ونستحق خ — لمحق اسم خ

و « فى الطبّ الروحانى » وكتابنا « فى المدخل إلى العلم الطبيعىّ » الموسوم « بسمع الكيان » ومقالتنا « فى الزمان والمكان والمدّة والدهر والخلاء » و « فى شكل العالم » و « سبب قيام الأرض فى وسط الفلك » و « سبب تحرُّك الفلك على استدارة » ومقالتنا « فى التركيب » و « أنّ للجسم حركة من ذاته وأنّ الحركة معلومة » : وكتبنا فى النفس | وكتبنا فى الهيولى ، وكتبنا فى الطب كالكتاب ٥ و « المنصورى » وكتابنا « إلى من لا يحضره طبيب » : وكتابنا « فى الأدوية الموجودة » والموسوم « بالطبّ الملوكىّ » والكتاب الموسوم « بالجامع » الذى لم يسبقنى إليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعدُ احتذائى وحذوى ، وكتبنا فى صناعة الحكمة التى هى عند العامّ الكيميا ، وبالجملة فقرابة مائتى كتاب ومقالة ورسالة خرجت عنّى إلى وقت عملى هذه المقالة فى فنون الفلسفة من العلم الطبيعىّ والإلهىّ . فأما الرياضيات فإنى مُقرّ بأنى إنما لاحظتها ملاحظةً بقدر ما لم يكن لى منها بدّ ولم أفنِ زمانى فى التمهُّر بها بالقصد منّى ذلك لا للمعجز عنه . ومن شاء أوضحت له عُذرى فى ذلك بأنّ الصواب فى ذلك ما عملته لا ما يعمله المُفنّون لأعمارهم فى الاشتغال بفضول الهندسة من الموسومين بالفلسفة . فإن لم يكن مبلغى من العلم المبلغ الذى أستحقّ أن أسمّى فيلسوفاً فمن هو ليت شعرى ذلك فى دهرنا هذا

وأمّا الجزء العملىّ فإنى بعون الله وتوفيقه لم أتعدّ فى سيرتى الحدّين اللذين حددت ، ولم يظهر من أفعالى ما استحققت أن يقال إنه ليست سيرتى سيرةً فلسفيةً . فإنى لم أصحب السلطان صحبة حامل السلاح ولا متولّى أعماله ، بل صحبته صحبة متطبّب ومنادم يتصرّف بين أمرين : أمّا فى وقت مرضه فعلاجه

(٤) وان للحس خ — (١٢) ولم افن خ — (١٣) ما تعمله خ — (١٤) بفصول خ — (١٧) لم ابعد خ — اللذين حذوت خ

وإصلاح أمر بدنه ؛ وأمّا فى وقت صحّة بدنه فإيناسه والمشورة عليه — يعلم الله ذلك منّى — بجميع ما رجوت به عائدةَ صلاح عليه وعلى رعيّته . ولا ظهر منّى على شره فى جمع مال وسرف فيه ولا على منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم، بل المعلوم منّى ضدّ ذلك كلّه والتجافى عن كثير من حقوقى . وأمّا حالتى فى مطعمى ومشربى ولهوى فقد يعلم مَن يُكثر مشاهدة ذلك منّى < أنّى لم أتعدَّ > إلى طرف الإفراط ، وكذلك فى سائر أحوالى ممّا يشاهده هذا من ملبس أو مركوب أو خادم أو جارية . فأمّا محبّتى للعلم وحرصى عليه واجتهادى فيه فمعلوم عند من صحبنى وشاهد ذلك منّى أنّى لم أزل منذ حداثتى وإلى وقتى هذا مُكبًّا عليه حتى إنّى متى اتّفق لى كتاب لم أقرأه أو رجل لم ألقَه لم ألتفت إلى شغلٍ بتّةً — ولو كان فى ذلك علىّ عظيم ضرر — دون أن آتىَ على الكتاب وأعرف ما عند الرجل . وإنّه بلغ من صبرى واجتهادى أنّى كتبت بمثل خطّ التعاويذ فى عام واحد أكثر من عشرين ألف ورقة ، وبقيت فى عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمله الليل والنهار حتى ضعف بصرى وحدث علىّ فسخ فى عضل يدى يمنعانى فى وقتى هذا عن القراءة والكتابة ، وأنا على حالى لا أدعهما بمقدار جهدى وأستعين دائماً بمن يقرأ ويكتب لى

٥ ظ فإن كان المقدار | الذى أنا عليه من هذه الامور عند هؤلاء القوم يحطّنى عن رتبة الفلسفة فى العمل وكان الغرض من حذو سيرة الفلسفة عندهم غير ما وصفنا فليُثبتوه لنا مشاهدةً أو مكاتبةً لنقبله منهم إن جاءوا بفضل علم ، أو نردّه عليهم إن أثبتنا فيه موضع خطأ أو نقص . وهب أنّى قد تساهلت عليهم وأقررت بالتقصير فى الجزء العملىّ ، فما عسى أن يقولوا فى الجزء العلمىّ ؟ فإن كانوا

(٣) وشرف فيه خ — (٤) فى مطعمى خ — (٥) <أنّى لم أتعدّ> : راجع ص١٠٧ س ٧ ، ص ١٠٩ س ١٧ — (٦) يشاهده هذه خ — (٩) شغل فيه خ — (١١) فى علم واحد خ — (١٧) الغرض من حذى خ

يستنقصونى فيه فليُلقُوا إلىّ ما يقولونه فى ذلك لننظر فيه وندعن من بَعد بحقهم أو نردّ عليهم غلطهم . فإن كانوا لا يستنقصوننى فى الجزء العلمىّ فأولى الأشياء أن ينتفعوا بعلمى ولا يلتفتوا إلى سيرتى ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر

اِعمَل بِعِلْمِي فَإِنْ قَصَّرْتُ فِى عَمَلِي
يَنْفَعْكَ عِلْمِي وَلاَ يَضْرُرْكَ تَقْصِيرِى

فهذا ما أردنا أن نودع فى هذه المقالة . ولواهب العقل الحمد بلا نهاية كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على المصطفين من عباده والخيرات من إمائه .

تمّ كتاب السيرة الفلسفية ، والله تعالى المحمود على كل حال دائما ابداً سرمداً

(١) يقوله خ — وندعى من خ — (٢) فى الجزء العملى خ — (٤) اعمل بعملى خ

سیرت فلسفی رازی

« ترجمه »

بسم‌الله الرحمن الرحیم

چنین گوید ابوبکر محمدبن‌زکریای رازی - که ایزد روانش را بآرامش و آسایش قرین‌داراد - که تنی چند ازاهل نظر وتمیز وتحصیل[1] چون ما را با عامهٔ ناس در خلطه و آمیزش یافته و بامور معاش مشتغل دیده‌اند بعیبجوئی وشکستن قدر ما برخاسته وچنین پنداشته‌اند که از سیرهٔ حکما انحراف جسته‌ایم مخصوصاً از راه ورسمی که پیشوای ما سقراط داشته کناره کرده‌ایم چه‌از این حکیم نقل است که هیچگاه گرد درگاه ملوك نمی‌گردید واگر ایشان طالب قرب او میشدند دعوت ملوك را باستخفاف‌رد میکرد ، طعام لذیذ نمیخورد وجامهٔ‌فاخر نمی‌پوشید ، دربند ساختن خانه وگرد کردن‌توشه وتولید نسل نبود ، از خوردن گوشت ونوشیدن شراب وملازمهٔ لهودوری می‌جست ، بهمان خوردن گیاه و پیچیدن خود درجامه‌ای‌ژنده قناعت می‌ورزید ، در صحرائی در خمی بیتوته میکرد ، باعوام وسلطان هیچگاه تقیه بکار نمی‌بست بلکه آنچه را برحق‌میدانست درلفظی روشن وبیانی صریح پیش همه بر زبان می‌آورد .

مخالفین نه تنها سیرت ما را خلاف این میدانند بلکه

---

۱ - معلوم نشد که غرض محمدبن‌زکریا از این جماعت کیست شاید بعضی از همان متکلمینی باشند که‌او یک عده از رسائل‌خود را بردّ عقاید ایشان نوشته‌است. در باب استعمال مسخره‌آمیز « اهل نظر وتمیز وتحصیل » که رازی در اینجابکار برده رجوع شود بعنوان یکی از تألیفات او که «کتاب‌الاشفاق علی‌اهل‌التحصیل‌من المتکلمین والمتفلسفین » نام داشته است (الفهرست ص ۳۰۱ وابن ابی‌اصیبعه ۱ : ۳۰۳ و قفطی ص ۲۷۶) حاشیهٔ آقای پل کراوس ناشر متن عربی این رساله.

در طرز زندگانی پیشوای ما سقراط نیز زبان بطعن گشوده گویند این سیرت خلاف مقتضای طبیعت وبقای نسل است و نتیجهٔ عمل بآن جز خرابی عالم وفنای مردم نخواهد بود. جواب این مقوله را گوئیم :

آنچه در باب سیرت سقراط روایت کرده‌اند درست است و روش او در زندگانی همچنان بوده‌است که ایشان گویند لیکن از این حکیم سیری دیگر منقول است که دشمنان بعمد از ذکر آنها خودداری نموده‌اند تا مجال طعن در او ودر ما بر ایشان وسیع شود.

سیری که از سقراط منقول افتاد روشی است که آن‌حکیم از ابتدای امر تا مدتی طویل از عمر خود برآن میرفته لیکن بعدها از غالب آنها عدول کرده چنانکه در موقع مرگ چندتن دختر[۱] داشته و دراین قسمت از زندگانی بجنگ دشمن رفته و در مجالس عیش ونوش حضوریافته و از خوردن لذیذاطعمه بغیر ازگوشت بهره برداشته و حتی کمی شراب‌نیز نوشیده‌است و این مراتب پیش کسانی که باستقصای اخبار اعتنائی دارند معلوم ومشهور است.

چون سقراط در قسمت اول از عمر خویش دلباختهٔ فلسفه بوده و بتحصیل آن عشق میورزیده زمانی راکه بایستی صرف شهوات ولذات شود نیز در این راه گذاشته و یک باره خود را فدای این منظورکرده وچون طبعاً نیز باین سمت کشیده‌میشده‌در

۱ - قفطی (ص ۲۰۳) گوید که از سقراط سه پسر ماند (حاشیهٔ ناشر متن‌عربی)

کسانی که در فلسفه بسزا نمی‌نگریسته‌اند و اشیائی پست‌را بر آن رجحان می‌نهاده بنظر خواری دیده است واین مسئله بدیهی است که هرکس در ابتدای طلب منظوری براثر کثرت شوق وشدت میل راه افراط میرود ومخالفین را دشمن میدارد وچون بمقصود خویش دست می‌یابد وپای طلب او برمقامی مستقر میگردد شور افراط او تسکین می‌یابد وبحال اعتدال باز میگردد و سراینکه گویند هرتازه‌ای را لذتی است همین است و سقراط نیز در آن مدت از عمر خود دستخوش همین حال کلی بوده است. بعلاوه آنچه از حالات‌او نقل کرده‌اند قسمت‌عجیب و نادر آن است‌یعنی همان قسمتی است که باروش سایر مردم در زندگانی تفاوت داشته وبدیهی است که عامه بنقل‌وروایت مسائل بدیع و نادر حریص‌ترند تا بنقل امور عادی ومعمولی.

با اینکه اعتراف داریم که در تعقیب سیرت درست سقراط از کشتن هوی ودوستداری علم وجهد در طلب آن بمقام او نرسیده‌ایم باز تصور نمی کنیم که در پیروی از قسمت پسندیدهٔ سیرت او راه خلاف رفته باشیم واگر هم خلافی باشد درکمیت آن سیرت است نه درکیفیت‌آن واقرار ما بنقص خود در این مرحله نقصی نتواند بود چه این عین حقیقت است و اقرار بحق عین فضیلت وشرف. این است جواب ما در این خصوص.

اما در جواب آنچه درباب سیرت اولی سقراط گفته و بعیبجوئی آن پرداخته‌اند گوئیم که در این مورد هم اگرملامتی وارد است مربوط بکمیت آن است نه بکیفیت آن ، چه پوشیده

نیست که فضل مرد چنانکه در کتاب « طب روحانی » گفته‌ایم در فروشدن در شهوانیات وترجیح نهادن آن براموور دیگر نیست بلکه حق آن است که مرد از هرچه که بدان نیازمند است بقدر لزوم برگیرد واندازه نگاه‌دارد تا در پایان لذتی که دریافته است او را ألمی فرا نرسد.

سقراط نیز از حدی که افراط شمرده میشد و در حقیقت سزاوار ملامت و موجب خرابی عالم وانقطاع نسل بودعدول کرد و بتولید نسل و جنگ با دشمن و حضوردر مجالس‌عیش و نوش اقدام ورزید وکسی که این سیره را برگزیده باشد از زمرهٔ گروهی که در خرابی دنیا و نسل میکوشند کناره‌گیری جسته‌است وهرکس که در دریای شهوات غوطه‌ور نیست‌جز این نتوان کرد وما اگرچه در عالم قیاس با سقراط سزاوارنام فلسفه نیستیم لیکن در مقابل کسانی که شیوهٔ ایشان فلسفه نیست حق آنرا داریم که این نام را جهت خود بخواهیم.

چون ذیل‌مطلب باینجا کشید لازم میدانیم که کلمه‌ای چند نیز برای فایدهٔدوستداران وطالبان علم درباب سیرت‌فلسفی بیان کنیم پس گوئیم : مطلبی که در این مقاله غرض توضیح آن است مبتنی بر اصولی است که آنها را در کتب دیگرخود بیان کرده‌ایم وبرای آنکه مقاله بدرازا نکشد خواننده را بآن کتب حواله میدهیم مثل کتاب « علم الهی » و« طب‌روحانی » وتألیف دیگر ما در « ملامت کسانی که بادعای فلسفه عمر را درتحصیل زوائد هندسه میگذرانند» و کتابی بنام « شرف صناعت

کیمیا » مخصوصاً کسی که بخواهد کاملاً بمقصود ما در این مقاله پی ببرد از مراجعه بکتاب طب روحانی بی‌نیاز نخواهد بود و اصولی که ما دراینجا فروع کلام خود را در باب سیرت فلسفی برآن می‌نشانیم مأخوذ ازهمان کتابست بقرار ذیل :

۱ - هرکس را پس از مرگ حالی است خوش یا ناگوار نظیر حالی که اوقبل از تفرقهٔ میان جسم وجان داشته.

۲ - کمال مطلوبی که در پی آن موجود شده وبسمت آن رهسپاریم تحصیل‌لذات جسمانی نیست بلکه طلب علم و بکار داشتن عدل است تا بدین وسیله از این عالم رهائی یافته بعالمی دیگرکه مرگ وألم را در ساحت آن راهی نیست هدایت شویم.

۳ - خواهش نفس سرکش و طبع حریص ما را بدنبال لذات آنی میکشد لیکن عقل برخلاف غالباً ما را از طی این طریق نهی میکند و باموری شریفتر میخواند.

۴ - پروردگارما - که از او چشم ثواب داریم وبیم‌عقاب - برما نگران است ، از راه رحمت آزار برما نمی‌پسندد ، ستم ونادانی را از ما زشت میدارد واز ما خواستار عدل وعلم است بنابراین کسی که بآزار پردازد و سزاوار آزار شود بقدر استحقاق گرفتار عقوبت او خواهد شد.

۵ - هیچکس نباید در پی لذتی رود که ألم ناشی ازآن کماً و کیفاً برآن لذت بچربد.

۶ - قوام عالم و بنای معیشت مردم بر روی اشیائی

جزئی است از قبیل زراعت وبافندگی ونظایر آنها ایزد جلیل عزیز راه بردن آنها را برای رفع حوائج زندگانی در عهدۀما گذاشته.

این اصول مسلمه‌ایست که بیانات ما برآنها مبتنی‌خواهد بود پس گوئیم: چون لذات وآلام دنیائی با گسیختن رشتۀ عمر نابود میشود و لذات عالمی دیگرکه جاوید است پایدار و بی‌پایان خواهد بود پس آنکه لذت باقی نامتناهی را بلذتی محدود وناپایدار بفروشد مغبون است.

اگر امر چنین است پس بالنتیجه ما را نمیرسدکه در پی لذتی باشیم که وصول بدان ما را از فیض عالمی روحانی بازدارد یا در همین عالم ما را دچار المی سازدکه رنج آن درکمیت وکیفیت بر لذتی‌که جویای آنیم فایق آید، از این نوع گذشته در طلب سایر لذات مانعی نیست. با این حال مرد حکیم غالباً بترك بسیاری از این لذات غیر ممنوع می گوید و نفس خود را باین ترك عادت میدهد تا در موارد لزوم - چنانکه در کتاب طب روحانی گفته‌ایم - بسهولت بتواند پایداری کند چه‌عادت بگفتۀ قدما طبیعتی ثانوی است ولیاقت آنرا دارد که باتمرین هرمشکلی را آسان وهر امر غریبی را آشنا سازد واین حال‌چه در باب امور نفسانی وچه درمورد امور جسمانی هردو میسر است چنانکه می‌بینیم که قاصد از مردم معمولی چابك‌ترمیرود و لشکری در جنگ از سایرین جری‌تراست واین جمله‌میفهماند که بوسیلۀ عادات اکتسابی میتوان اموری راکه ابتدا دشخوار

و ناملایم می‌نموده آسان وهموار کرد.

این بیان ما درباب لذت گرچه مختصر است ولی‌متضمن جزئیات کثیری است که درکتاب طب روحانی ببیان آنها پرداخته‌ایم از آن جمله اینکه اگر اصلی که ذکر کردیم -یعنی اینکه عاقل نباید اسیر دست لذتی شود که الم تابع آن برالمی که در ترك لذت وکشتن شهوت هست راجح آید - فی‌نفسه صحیح یا منطقاً مسلم است پس نتیجهٔ آن این‌خواهد بودکه اگرفرضاً برما ممکن شودکه مادام‌العمر برپهنهٔ زمین مسلط آئیم ولی‌بامردم بشکلی معامله‌کنیم‌که رضای خدا در آن نباشد وما را از وصول بخیر باقی ونعمت جاوید باز دارد نباید پی سپر این راه شویم و آن لذت را براین حرمان ترجیح نهیم. همچنین اگر مطمئن باشیم یا حال اطمینان برما غالب باشد که باخوردن طبقی از خرما یک‌جا ده روز از درد چشم راحت نخواهیم داشت باید از این خوراك چشم بپوشیم[1] وهمین حال

۱ - دکتر میرهوف Meyerhof از راه لطف اطلاعات ذیل را در این باب برای ما فرستاده: « رازی در کتاب دیگر خود بنام کتاب منافع‌الاغذیة ومضارها که بسال ۱۳۰۵ در قاهره بطبع رسیده همین مطلب را در باب خرما مطرح کرده وابن البیطار هم در کتاب‌الجامع‌لمفردات‌الادویة (طبع قاهره سال ۱۲۹۱ ج ۱ص ۱۴۰ و ترجمه لکلرك Leclerc ج۱ ص ۳۱۵)بآن اشاره نموده. این نکته را مؤلفین یونانی نمیشناخته حتی حنین‌بن‌اسحاق هم بآن برنخورده است. شاید این قضیه‌ناشی از روایات باستانی ملل شرق باشد. هم امروز فلاحان مصر سفلی براین عقیده‌اند که دردچشم نتیجهٔ شکوفهٔ خرماست. دردچشم در ممالك شرق نزدیك همیشه‌در همین فصل یعنی در ماه دوم بهار شروع وبماه اول پائیز ختم میشود وابن‌هیچوجه مربوط بخرما نیست بلکه نتیجهٔ گرما ومگس است. در شام عامه درد چشم رانتیجهٔ شکوفهٔ انار میدانند (حاشیه ناشر متن عربی)

وجود دارد برای اموری که ما بین این دو مثال - یکی راجع بامور عظیمه دیگری مربوط بمسائل جزئی - قرار دارند و هر کدام نسبت بامر عظیمتر کوچک و نسبت بامر کوچکتر عظیم محسوب میشوند و تعداد آنها بعلت فراوانی مثال در هر دو طبقه در اینجا برای ما ممکن نیست.

چون این غرض روشن شد بذکر غرضی دیگر که تالی آن بشمار می‌آید میپردازیم :

بنابراصل مذکور در فوق که پروردگار ومالک ما برما مشفق وبدیدهٔ رحمت نگران است پس از وقوع رنج والم‌نیز برما بیزار است وآلام جبری که بما میرسد و ما را در ورود آنها اختیاری نیست ناچار بمصلحتی ودر پی ضرورتی است. بنابراین هرگز نباید بغیر استحقاق بذی حسی‌المی برسانیم‌مگر اینکه با این الم المی شدیدتر از آنرا از او دفع کنیم واین جمله نیز متضمن تفصیلات کثیری است که جمیع اقسام آزار را شامل است مثل آزاری که از ملوك در شکارحیوانات سرمیزند و افراطی که مردم در تحمیل رنج‌بر چهارپایان باری و سواری خود روا میدارند و غیرذلک که همه باید بقصدی وبرطریقه و روش عقلی وعدلی جاری باشد و هیچوقت بافراط و تجاوزاز حد انصاف نکشد مثلاً رساندن الم در جائی که امید دفع المی شدیدتر از آن باشد جائز است مثل شکافتن جراحت وداغ نهادن برعضو فاسد و نوشیدن داروی تلخ ناگوار وخودداری ازاطعمهٔ لذید از ترس امراض سخت دردناك و تحمیل رنج بر چهارپایان

بدون عنف برای منظوری و در این مورد گاهی عنف ضروری است و عقل و عدل آنرا روا میدارد مثل رکاب کشیدن براسب برای نجات از چنگ دشمن ، در این حال عقل مقتضی است که اسب برانگیخته شود حتی چون خلاص جان انسان منظور است تلف شدن آن نیز در پی این مطلوب مجاز است بخصوص اگر سوار مردی عالم و خیر و یا صاحب دولتی باشد که مردم را بوجهی از وجوه از دولت او بهره‌ای حاصل شود و بکار صلاح ناس بیاید در این صورت بقای آن مرد برای صلاح حال مردم از بقای اسب لازم‌تراست ، مثال دیگر مثل دو مردی است که در بیابانی بی‌آب بمانند و همراه یکی از آن دو همان مقدار آبی باشد که باآن بتوان جان یکی را از مرگ رهائی بخشید. در این مورد آن آب باید بکسی داده شود که بقایش برای صلاح مردم لازم‌تر است ودر اشباه ونظایر این موارد نیز بر همین منوال باید قیاس کرد.

اما در باب شکار و کشتن وبرانداختن حیوانات ، این عمل در مورد آنهائی جایز است که منحصراً ازگوشت تغذیه میکنند مثل شیر وپلنگ وگرگ وسایر حیواناتی که آزارشان زیاد است و استفادهٔ از آنها غیر ممکن و استخدام آنها مطلوب نیست مثل مار وعقرب ونظایر آنها.

برانداختن این حیوانات از دو راه مجاز است یکی آنکه اگرآنها را برنیندازند از وجود آنها بحیوانات دیگر آزارفراوان میرسد و عموم حیوانات گوشتخوار چنینند دیگر آنکه نفس از

هیچ جسدی جز از جسد انسان مفارقت نمیکند و چون حال حیوانات چنین است پس جدا ساختن این قبیل نفوس از اجساد در حکم بازکردن راه‌نجاتی جهت آنهاست و از آن‌بابت که در حیوانات گوشتخوار هردو حال موجود است پس برانداختن آنها حتی‌الامکان واجب می‌آید چه در نتیجهٔ این کار هم‌الم حیوان تقلیل می‌یابد و هم امکان آنکه نفس او در اجسادی صالح‌تر حلول کند فراهم میشود[1].

اما در مورد اقسام مار وعقرب و زنبور ومانند آنها چون هم بحیوانات دیگر آزار میرسانند و هم لیاقت آنرا ندارند که انسان از آنها نیز مانند چهارپایان فایده‌ای بردارد در کشتن و نابود ساختن آنها حرجی نیست.

کشتن حیوانات‌اهلی وجاندارانی که از علف تغذیه میکنند روانیست مگر بمدارا چنانکه گفتیم وبهتر آن است که حتی‌المقدور از غذا قراردادن گوشت و تکثیر مثل آنها خودداری کنند تا عدد آنها چندان زیاد نشود که بذبح مقدار عظیمی از آنها احتیاج افتد بلکه این کار درپی منظوری وبرحسب‌حاجتی عمل شود واگر مسئله نجات‌دادن نفس این حیوانات ازقید

۱ ـ این قول رازی را در باب اینکه برای نفوس حیوانات در حلول در جسد انسان راهی جز قتل وذبح آنها نیست ابوحاتم رازی نیز از او نقل کرده ودر این‌قول رازی با برفیریوس وجامبلیقوس موافق است ظاهراً فلوطینوس وماکروبیوس وفلوطرخس در نقل قول افلاطون (درکتاب طیماوس وفیدون) درباب فرود آمدن روح انسان در اجساد خسیس‌تر دچار غلط شدهویانات حکیم را نقل بلفظ کرده‌اند ، رجوع کنید ایضاً برسائل اخوان‌الصفا ۳ : ۱۲۹ و ۴ : ۲۲ و ۲۹۸ وحکمة‌الاشراق سهروردی ص ۴۷۶ (حاشیه ناشر متن عربی)

بدن آنها در میان نبود البته عقل هیچوقت ذبح آنها را روا نمیداشت وفلاسفه در این باب اختلاف کرده‌اند جمعی‌خوردن گوشت را اجازه داده وبعضی دیگر جایزندانسته‌اند وسقراط از کسانی‌است که باین کار رأی نداده.

چون حکم عقل و عدل آزار بغیر را روا نمیداردبطریق اولی رساندن آزار بخود نیز روا نیست واین‌حکم هم شامل جزئیاتی کثیراست که عقل آنها را نتواند پذیرفت‌مثل عمل‌مردم هند در سوختن اجساد خود وافکندن خویش بر آتش سوزان بقصد تقرب بخدا و روش مانویه در بریدن نفس خود هرگاه که خاطر بجماع میل کند وعادت دادن خویش بگرسنگی و تشنگی و اجتناب از استعمال آب وبکار بردن بول بجای‌آن.

رهبانیت وصومعه گیری عیسویان و اعتکاف مسلمین در مساجد و خودداری ازکسب و تقلیل در طعام و خوردن اغذیهٔ ناگوار و پوشیدن لباس درشت را نیز میتوان ازهمین قبیل شمرد اگرچه اهمیت آنها بمراتب کمتر است.

این‌امور همه ستمی است که جماعتی برنفس خود روا میدارند و تحمل‌رنجی‌است که بوسیله آن رنجی بزرگتر زائل نمیشود. سقراط نیز در اول عمر بر این سیرت میرفت لیکن‌چنانکه گفتیم در آخر عمر از آن رو بر تافت وحکما را در این خصوص عقایدی متضاد است که چون ذکر آنها از حوصلهٔ این مختصر بیرون است ناچار ببیان قولی بعنوان نمونه قناعت می‌ورزیم پس گوئیم :

مردم را احوال مختلف است ، طایفه‌ای نازپرورد‌تنعمند و گروهی پروردهٔ رنج و درد ، جمعی نیز بخواهش نفس در طلب شهوانیات جدی بلیغ بکار میبرند مثل کسانی که‌فریفتهٔ جمال زنان یا لذت شرب شرابند یا طالب تحصیل ریاست واین قبیل امور بنابراین احساس رنجی که از کشتن شهوت برمیخیزد در همه یکسان نخواهد بود و برحسب احوال اشخاص اختلاف پیدا خواهد کرد مثلاً بدن ابناء ملوك و متنعمین تحمل جامهٔ درشت و معدهٔ ایشان تاب غذای ناگوار ندارد و در این حال دچار المی شدید خواهد شد درصورتی که بقیاس با ایشان ابناء عامه را در درشت‌پوشیدن و ناگوار خوردن رنجی‌چندان‌نخواهد بود ، بهمین طریق کسانی که یکی از لذات‌خوگرفته‌اندچون ایشانرا از آن باز دارند رنج ایشان بسی شدیدتر و چندین‌برابر بیشتر از رنج کسانی خواهد بود که باین لذات عادت‌داشته. از این رو نمیتوان همهٔ مردم را بیک نوع تکلیف واحدمکلف ساخت بلکه هر طایفه را باید فراخور حال خود زیر این بار آورد مثلاً فیلسوف نباید ابناء ملوك را بهمان طعام وشراب‌و سایر امور معاشی‌که بابناء عامه تکلیف میکند وادارد مگربتدریج و درصورت ضرورت ولی برای آنکه از حد تجاوز نکنند باید ایشانرا برآن داشت که از لذاتی که رسیدن بآنها جز بارتکاب ظلم وقتل میسر نشود و اموری که موجب تحریك غضب خداوند و مخالف حکم عقل و عدل است خودداری نمایند. از این نوع گذشته طلب سایر لذات رواست و این حد اعلای

لذت طلبی است اما حداسفل یعنی حدی که سرحد بین لذت قلیل و ریاضت وامساك محسوب میشود آن است که مردآنقدر بخورد که رنجی نبیند و بناخوشی نیانجامد ودر این راه‌بحدی نرسد که خوردن را بقصد لذت و کامجوئی طالب شود وغرض سدجوع از میان برود ، جامه‌ای بپوشد که بدن او را راحت دارد وآزار نرساند و بلباس فاخر و رنگین نگراید ، خانه‌ای اختیارکند که نگاهبان او از سرما وگرمای شدید باشدوبمساکن جلیل آراسته و پرنقش ونگار قصد نکند اما اگر مالی فراوان‌و استطاعتی در معیشت او را فراهم است وبدون ستم و تجاوزو تحمیل رنج برنفس میتواند دایرهٔ زندگانی خود را وسیعتر کند اشکالی در پیش نخواهد بود.

با رعایت این ترتیب کسانی‌که از پدرومادری بینوا زاده و در فقر و مسکنت بارآمده‌اند میتوانند رستگار شوند وبسیرهٔ صلحا خوگیرند چه بردن بار ریاضت وامساك بر این طایفه‌بسی آسان‌تر است تا بردیگران چنانکه بر سقراط آسان‌تر بود تا بر افلاطون. آنچه بین این دو حد اعلی واسفل هست رواست و کسی‌که آنرا بکار دارد از شمار فلاسفه خارج نیست بلکه میتوان سیرهٔ او را سیره‌ای فلسفی خواند گرچه بهتر آن است که فیلسوف بحداسفل مایلتر باشد تا بحداعلی چه نفوس فاضله با اینکه مصاحب اجسادی نعمت‌پرورده باشند خواهی نخواهی ایشانرا بطرف حداسفل لذت میکشانند. اما پائین‌تر ازحداسفل از حکمت خارج است مثلاً سیرت مردم هند و مانویه ورهبانان

وناسکین چون از روش عادلانه منحرف وبراثر تحمیل رنج بر نفوس محرك غضب الهی است نمیتوان بحق نام فلسفه برآن نهاد وهمین حکم جاری است درباب لذاتی که از حداعلی متجاوز باشند ، از خداوند که بخشندهٔ عقل وگشایندهٔ غم و هم است توفیق ویاری خواهیم تا ما را برآنچه‌خواست اوست بدارد و بآنچه که سبب قرب باوست هدایت فرماید.

خلاصهٔ کلام آنکه چون پروردگار عز وجل عالمی‌است که جهل در او راه ندارد وعادلی است که ساحتش از جور بری است و علم وعدل و رحمتش بر اطلاق است و خالق و مالك ماست و مابندگان حلقه بگوش اوئیم و محبوب‌ترین بندگانش پیش مولای خود آن است که بهتر بر سیرت‌مولی رود ومطیع‌تر فرمان او را بکار بندد پس نزدیکترین بندگان بخدای عز وجل داناترین وعادل‌ترین ورحیم‌ترین ومهربان‌ترین ایشان است ومراد ازاین گفتهٔ حکما که : « فلسفه تشبه به خداوند عز وجل است بقدر طاقت انسانی » همین است‌وتفصیل آنرا ما در کتاب طب روحانی آورده و گفته‌ایم که پیرایش نفس ازخوی بد چگونه حاصل تواند شد وحدی که فیلسوف باید در اکتساب معیشت و جمع‌زاد وطلب مراتب ریاست ازآن فراتر نرود چیست.

حال که از بیان غرض خود فراغت یافتیم بتقریر حال خویش و طعن طاعنین در ما می‌پردازیم و سیرت خود را که تا این تاریخ بتوفیق خداوند داشته تشریح می‌کنیم تا

بدانند که هیچ سیرتی در ما نبوده است که بدان سزاوارخروج از صف فلاسفه شده‌باشیم چه کسی سزاوار این عقوبت خواهد بود که در شناختن آنچه فیلسوف باید بشناسد وعمل بسیره‌ای که فیلسوف باید برآن رود قاصر آید و این دو جزء فلسفه یعنی علم و عمل را بحد کمال مورد اعتنا قرار ندهد وچنین کس است که استحقاق اختیار نام فیلسوف ندارد وچون ساحت ما بحمدالله و توفیق وارشاد او از این تقصیر بری است دشمنان را مجال طعن در ما تنگ خواهد بود.

اما در قسمت علمی اگر ما را هیچ توانائی دیگر جز تألیف همین کتاب حاضر نبود کسی را مجال آن نمیرسید که ما را از استحقاق اختیار نام فیلسوف منع کند تا چه رسد به کتبی دیگر مثل کتابی که در « برهان » نوشته‌ایم وکتاب « علم الهی » وکتاب « طب روحانی » وکتاب « مدخل علم طبیعی » بنام « سمع الکیان » و مقاله‌ای در « زمان ومکان‌ومدت و دهر وخلاء » و « سبب قیام زمین در وسط آسمان » و« سبب حرکت مستدیر آسمان » و مقالاتی دیگر در « ترکیب » و « اینکه جسم را حرکتی ذاتی است‌وحرکت معلوم است » و کتب دیگر ما در باب «نفس وهیولی » وکتبی در طب مثل « کتاب منصوری » و « من‌لایحضره‌الطبیب » و چند کتاب در باب « ادویه » و کتاب « طب ملوکی » و کتاب موسوم به « جامع[1] » که هیچکس پیش از ما بتألیف چنان کتابی

۱ - همان حاوی کبیر.

نپرداخته و بعد از ما هم مانند آنرا نتوانسته است بیاورد و کتب دیگر ما در «صناعت حکمت» که عامه آنرا کیمیا خوانند.

اجمالاً تا این تاریخ که کتاب حاضر نوشته میشود قریب بدویست کتاب و مقاله و رساله در فنون مختلفهٔ فلسفه ازعلوم الهی و حکمتی از زیردست من بیرون آمده است.

اما در ریاضیات اعتراف دارم که مطالعهٔ من در این رشته فقط تا حد احتیاج بوده است و عمداً ولی نه از راه عجزنخواسته‌ام که عمر خود را در مهارت یافتن در این رشته برباد دهم و اگر کسی انصاف داشته باشد عذر مرا موجه خواهد شمرد چه راه صواب همان است که من رفته‌ام نه آنکه جمعی فیلسوف مآب میروند و عمر خود را در اشتغال بفضولیات هندسه نابودمیسازند[1] بهرصورت اگر با این درجه از دانش که دارم مستحق نام فیلسوف نباشم پس که را در این زمان استحقاق نام این عنوان فراهم خواهد شد.

اما در قسمت عملی بعون و توفیق الهی هیچوقت ازدو حدی که سابقاً معین کردم تجاوز ننموده و راهی نرفته‌ام که کسی تواند گفت که سیرت من سیرتی فلسفی نبوده است مثلاً هیچگاه بعنوان مردی لشکری یا عاملی کشوری بخدمت سلطانی نپیوسته‌ام و اگر در صحبت او بوده‌ام از وظیفه طبابت ومنادمت

۱ - رازی کتابی در همین باب بنام «الردالی من اشتغل بفضول الهندسة» داشته (قفطی ص ۲۷۳) وشاید غرض رازی ازاین مردم طرفداران فلسفهٔ جدید فیثاغورس یعنی حرانیین بوده است. (حاشیه ناشر متن عربی)

قدم فراتر نگذاشتند . هنگام ناخوشی بپرستاری‌واصلاح امر جسمی او مشغول بوده و در وقت تندرستی بموآنست ومشاورت او ساخته‌ام وخدا آگاه است که در این طریقه نیز جز صلاح او و رعیت قصدی دیگر نداشته‌ام ، در جمع مال دستخوش حرص و آز نبوده ومالی راکه بکف آورده‌ام بیهوده برباد نداده‌ام ، با مردم هیچوقت بمنازعه و مخاصمه برنخاسته وستم در حق کسی روا نداشته‌ام بلکه آنچه ازمن سرزده است خلاف این بوده حتی غالب اوقات از استیفای بسیاری از حقوق خودنیز درگذشته‌ام .

در باب خوردن وآشامیدن واشتغال بملاهی کسانی که‌مرا در این حالات دیده‌اند دانسته که هیچگاه بطرف افراط متمایل نبوده‌ام و در پوشاك و مرکوب ونوکر وکنیز نیز در همین حد میرفته اما علاقهٔ من بدانش وحرص و اجتهادی را که در اندوختن آن داشته‌ام آنان که معاشر من بوده‌اند میدانند ودیده‌اند که‌چگونه از ایام جوانی تاکنون‌عمرخودرا وقف آن کرده‌ام تاآنجاکه اگر چنین اتفاق می‌افتادکه کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم بامری دیگر نمی‌پرداختم واگر هم در این مرحله ضرری عظیم در پیش بود تاآن کتاب رانمیخواندم واز آن‌دانشمند استفاده نمیکردم از پای نمی‌نشستم و حوصله و جهد من درطلب دانش تا آن حد بود که در یک فن بخصوص بخط تعویذ (یعنی خط مقرمطو ریز) بیش از ۲ورقه

چیز نوشته و پانزده‌سال از عمر خود را شب وروز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف کرده‌ام وبر اثر همین کار قوهٔ بینائیم را ضعف دست داده[۱] وعضلهٔ دستم گرفتار سستی شده و از خواندن ونوشتن محرومم ساخته است با این حال از طلب باز نمانده‌ام‌پیوسته بیاری این و آن میخوانم وبردست ایشان می‌نویسم.

پس اگر اموری که گذشت در پیش چشم مخالفین باعث تنزل رتبهٔ من در مقام فلسفهٔ عملی است و غرض‌ایشان پیروی از سیرهٔ دیگری است آنرا بمشاهده یا مکاتبه بما بنمایانند تا اگر از سیرهٔ ما بهتر است آنرا اختیار کنیم واگر خطائی‌و نقصی در آن راه دارد برد آن بپردازیم.

در جزء عملی میتوانم در مقابل دشمنان خود گذشت کنم و بتقصیر خود در این مرحله اذعان آورم اما نمیدانم که در قسمت علمی چه خواهند گفت. اگر واقعاً در این‌طریقه مرا ناقص می‌بینند گفتار خود بیاورند تا پس از نظر اگرحقست بحقانیت آن معترف شوم واگر باطل است ایشان را برباطل خود بیاگاهانم و اگر این نیست و فقط بروش عملی وسیرهٔ من‌در زندگانی اعتراضی دارند آرزو چنان است که از دانشم بهره برگیرند و بسیرهٔ من نظری نداشته باشند و بگفتهٔ شاعر عمل کنند که گوید:

---

۱ ـ معاصرین رازی از راه بدخواهی نابینائی او را بعضی نتیجهٔ اشتغال‌بکیمیا و پاره‌ای دیگر بر اثر کثرت‌اکل‌باقلاءدانسته‌اند (ابن‌ابی‌اصیبعه ۱ : ۳۱۲ وقفطی ص ۲۷۲ والفهرست ص ۲۹۹) ـ حاشیه ناشر متن عربی.

اعمل بعلمی فان قصرت فی عملی
ینفعک علمی ولا یضررک تقصیری [1]

ـ خاتمه ـ

www.lisanarb.com

---

۱ ـ وهمین مضمون را با بیانی لطیف‌تر حافظ گوید :
کمال سرمحبت ببین نه نقص گناه
که هر که بی هنر افتد نظر بعیب کند.

The philosophical writings of Rhazes were never so widely known as his medical works, chiefly because they were condemned as heretical by almost all muslim religious schools.

For the commemoration ceremony of the eleven hundreth year of the birth anniversary of this great Iranian physician and philosopher to be held in Tehran, Professor A. A. Hekmat, President of the National Commission of Unesco for Iran had suggested that one of the philosophical works of Rhazes be published. So the present work : *al- Sīrat al- Falsafiya* which is in reality a form of autobiography and an apology of his moral and philosophical ideas and of his private life, was chosen for publication. The text of the book has been photographed from the "Opera Philosophica" (رسائل فلسفية) P. 99 - 111, edited by the late Paul Kraus in Cairo in 1939, and the Persian translation by the late Abbas Iqbal published in Tehran in 1936, has been added to it. An introduction to *al-Sirat al-Falsafiya* which was published by Paul Kraus in *Orientalia* vol. IV, 1935 in an article entitled Raziana I, P. 300 - 334, Abbas Iqbal has also included the translation of this introduction, which we have reproduced here.

It was also felt that a detailed introduction on the life, works and ideas of al- Rāzi should be added to the present publication, and it is sincerely hoped that this may prove useful to scholars and readers.

M. Mohaghegh

Tehran, Sept. Ist 1964

INTRODUCTION

Rhazes (this is the latinized form of his name, which was in full Abu Bakr Muhammad ibn Zakarīya ibn Yahya al - Razi) was born in Raiy, near modern Tehran, on the Ist of Shaʿban 251 A. H./ 865 A. D. and died there on the 5th of Shaʿban 313 A. H/ 27th of October 925 A. D.

Rhazes, undoubtedly the greatest physician of the Islamic world and one of the great physicians of all time, is said to have come to the study of medicine somewhat late in life. He learned medicine in Baghdad, then the leading center of learning in the known world and later returned to Raiy where he directed a hospital.

Rhazes is the author of a large number of books in many fields of science. Abu Raihān al-Bīrūni wrote a catalogue of Rhazes' works amounting to 184 items which can be classified as follows :

Medicine 56 books ,physics 33, logic 7, mathematics and astronomy 10, commentaries and abridgments 7, philosophy and hypothetical sciences 17, metaphysics 6, theology 14, alchemy 22, atheistic books 2, and miscellaneous works 10.

Rhazes' medical writings were highly prized in the Middle Ages and were accepted as the basis for modern research. Of his many works the most important is the *Kitāb al- Hāwi* (Continens), an enormous encyclopedia of medicine containing many extracts from Greek and Hindu authors and also observations of his own.

Cet ouvrage qui retracera brièvement la vie et l'oeuvre du grand savant iranien est dû aux efforts du Dr Mehdi Mohaghegh, professeur à l'Université de Téhéran, qui a bien voulu , à la demande du Secrétariat de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, accepter la tâche de réunir les éléments indispensables à sa rédaction.

A. A. Hekmat
Président de le commission
nationale irannienne pour
l'Unesco

Préambule

Pareils à des astres illuminant de tout leur éclat et de toute leur splendeur l'univers infini, les maîtres de la science, des lettres et des arts, éclairent de leur génie et de leur rayonnement l'humanité entière dont ils deviennent, dès leur apparition, et pour les siècles à venir, les guides et les maîtres à penser.

Savants, écrivains et artistes de tous les temps et de tous les pays n'ont jamais appartenu à une seule nation et à un seul peuple. Ils se sont toujours élevés au-dessus des contingences humaines et se sont imposés, par leur génie et par leur grande valeur morale, à tous leurs contemporains et à toutes les générations futures. Toutes les générations qui se sont succédé se sont inspirées de leurs leçons et de leur exemple, maintenant intact leur esprit et permettant, pour le plus grand bien de l'humanité l'éclosion de nouveaux génies.

L'Organisation des Nations Unies pour la science, la culture et l'éducation, l'Unesco, qui a pour tâche, non seulement de diffuser l'instruction et l'éducation mais également de renforcer les relations culturelles entre les nations, poursuivant la mission qui lui a été assignée, entreprend dans tous les pays où elle exerce ses activités, de commémorer avec la plus grande solennité, les anniversaires de ces êtres exceptionnels.

C'est ainsi qu'au cours de sa dernière Conférence générale et de sa 12 e session, sur proposition de la Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco et par une résolution spéciale, voulant rendre hommage au grand médecin, philosophe et chimiste iranien qu'est Mohammad Zaccharia Razi, a décidé d'organiser en 1964, avec le concours de tous les pays membres, une cérémonie commémorant le 1100e anniversaire de la naissance de ce grand savant.

La Commission Nationale Iranienne pour l'Unesco, de son côté, célèbrera l'événement, par la publication d'un ouvrage "Al Sirat-el Falsafia", ouvrage qui constituera sa modeste contribution.

Al-Sīrat al-Falsafīya

by

MUHAMMAD IBN ZAKARĪYĀ
AL-RĀZĪ

EDITED BY P. KRAUS
AND
TRANS. INTO PERSIAN BY A. IQBAL

with
an account of his life, works and ideas
by

M. MOHAGHEGH, M.A. PH.D.

Associate Professor
Faculty of Letters,
Tehran University

UNESCO

Tehran
1964